D. J. O'Connor
comp.

•

HISTORIA CRITICA
DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

VII
LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA



PAIDOS STUDIO



D. J. O'Connor
compilador

HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

VII - *La filosofía contemporánea*



Barcelona
Buenos Aires

Título original: *A Critical History of Western Philosophy*
Capítulos XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX

Publicado en inglés por The Free Press of Glencoe, The Macmillan Company, Nueva York.

Traducción de Néstor Míguez, Andrés Pirk y Nilda Robles
Supervisión de Rafael Grasa

Cubierta de Julio Vivas

1.ª edición castellana, 1983

ISBN: 84-7509-233-0 (tomo VII)
ISBN: 84-7509-181-4 (obra completa)

Depósito legal: B-28.204/1983

Compuesto en Grafitip;
Pallars, 85-91; Barcelona

Impreso en Romanyà/Valls;
Verdaguer, 1; Capellades (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

INDICE

I

G. E. MOORE

Por A. R. White

Moore nació en Londres en 1873. De 1898 a 1904 y de 1911 a 1939 vivió en Cambridge, donde fue Fellow del Trinity College y posteriormente profesor de filosofía de la Universidad de Cambridge. Durante 1940 y 1941, dio conferencias en varias universidades norteamericanas. Fue Fellow de la British Academy y recibió la Orden del Mérito. Murió en 1958.

ψ

Los nombres de G. E. Moore y de Bertrand Russell se hallan tradicionalmente unidos. Fueron compañeros de estudios en Cambridge en la década de 1890 y luego colegas en esta misma universidad durante buena parte de sus vidas. Junto con Wittgenstein, formaron en Cambridge un trío famoso cuya influencia sobre el pensamiento contemporáneo ha sido enorme. Moore y Russell siempre tuvieron mucho en común, y ambos han admitido haberse influido mutuamente. Se rebelaron juntos contra el hegelianismo y el idealismo, corrientes durante su ju-

ventud en Cambridge; ambos aceptaron lo que afirman el sentido común y las ciencias; ambos centraron su atención en lo que llamaban un «análisis» de las afirmaciones contenidas en tales aserciones. No obstante, si bien los escritos prolíficos y elegantes del publicista Russell se hicieron pronto populares en todo el mundo, la pequeña producción de Moore, de estilo áspero, que aceptándose más lentamente y, aun entonces, principalmente en los países de habla inglesa. La causa radica en cierta medida en que Moore se interesó por problemas relacionados con el uso ordinario del lenguaje y las creencias de sentido común, mientras que Russell compartía el interés de muchos filósofos continentales por el lenguaje y las teorías de la matemática y de las ciencias naturales. A este respecto, me parece factible e interesante caracterizar el temprano *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein como russelliano y sus posteriores *Philosophical Investigations* como mooreanas.

Puesto que a comienzos de este siglo el pensamiento filosófico europeo estaba dominado por un idealismo derivado de Hegel, la fama de Moore se cimentó en parte durante largo tiempo en el artículo «The Refutation of Idealism», que publicó en *Mind* en 1903. Se debió en gran medida a un accidente histórico, pues sus objeciones contra el idealismo eran básicamente las mismas que las que también dirigió contra algunas de las tesis, muy diferentes, de Hume (comparar «Hume's Philosophy», 1909, reimpreso en *Philosophical Studies*, 1922), a saber: que a causa de un «abuso de lenguaje» llegan a conclusiones que «van en contra del sentido común». Estas objeciones emanan de una concepción del método de abordar problemas filosóficos que los filósofos contemporáneos de habla inglesa, pese a que puedan negar todas y cada una de las soluciones particulares a las que el método condujo a Moore, coinciden en prac-

ticar. Su defensa y práctica de este método hace que Moore merezca un lugar en la historia de la filosofía [1].

EL METODO FILOSOFICO

La principal labor filosófica de Moore no consistió en investigar la *verdad* o el *significado* de lo que se dice en la vida corriente o en la ciencia, pues creía que tales afirmaciones tienen un significado bien conocido y son en muchos casos indudablemente verdaderas, sino en dar lo que él llamaba un *análisis* de este significado. Investigó las concepciones de otros filósofos para discernir el sentido de las mismas y ver si eran verdaderas, dado que constituyen a menudo intentos de análisis cuyos resultados niegan la verdad y el significado comúnmente aceptados de aquello que analizan.

En las páginas iniciales de un artículo sobre la «Necesidad», escrito en 1900, dice:

> El principal objetivo de este artículo es determinar el *significado* de la necesidad. No pretendo descubrir qué es necesario, sino qué es este predicado que se les asigna cuando lo son. Por otra parte, tampoco es mi intención llegar a una correcta definición verbal de la necesidad. Me parece obvio que la palabra se usa comúnmente para significar un gran número de predicados diferentes que realmente son aplicables a las cosas. Pero siendo así, usaremos correctamente la palabra siempre que la apliquemos a una cualquiera de estas cosas; y llegaremos a una correcta definición de la necesidad si enumeramos todos esos diferentes predicados para cuya significación se usa

[1] Para una explicación y una documentación completas de mis afirmaciones acerca de Moore, remito al lector a mi obra G. E. Moore: *A Critical Exposition* (Oxford, 1958).

> comúnmente la palabra; pues la única prueba de que una palabra está definida correctamente es el uso común. El problema que quiero resolver difiere de cualquiera de éstos... La cuestión que debemos responder ... es muy distinta de cualquiera de las dos cuestiones siguientes: ¿usa él la palabra correctamente? Y: ¿tiene este predicado la cosa en cuestión? No cabe duda de que debemos responder sí o no a cualquiera de estas cuestiones... Mi objetivo principal no es establecer si una cualquiera o todas las proposiciones de la forma «A es necesario» son verdaderas o falsas, ni si se hallan correctamente expresadas, sino cuál es su *significado*[2].

Este contraste entre la verdad y el significado (en el sentido de uso correcto) de lo que decimos y su significado en otro sentido, al que más tarde Moore llamará *análisis*, fue puesto nuevamente de manifiesto en un ensayo programático de 1925: «A Defence of Common Sense». Subrayó como principal diferencia entre él y otros filósofos el hecho de que no fuera «en absoluto escéptico con respecto a la *verdad* de proposiciones» como las que afirmamos en nuestras creencias de sentido común, y de que considerara la manera de expresarlas como «el prototipo de expresión sin ambigüedades, cuyo significado todos comprendemos»; pero lo que le desconcertaba era su análisis. Supuso, además, que una de las razones de esta diferencia consistía en que otros filósofos «confunden la cuestión relativa a si comprendemos su significado (que todos comprendemos, ciertamente) con la cuestión totalmente diferente de si *sabemos lo que significa*, en el sentido de poder *dar un análisis correcto* de su significado».

En sus notas autobiográficas de 1942, en las que describe cuál fue su «principal estímulo para filosofar», nos dice: «No creo que el mundo ni las ciencias me hubieran sugerido nunca problemas filosó-

[2] *Mind* IX, págs. 289-304.

ficos. Los problemas filosóficos me fueron sugeridos por las cosas que otros filósofos han dicho acerca del mundo o de las ciencias... En primer término, el problema de tratar de aclarar *qué quiere denotar* un filósofo determinado con algo que afirma; y en segundo término, el problema de descubrir con qué razones realmente satisfactorias contamos para suponer que lo que afirma es verdadero o, alternativamente, falso»[3].

Puesto que Moore no tenía dudas sobre el significado o la verdad de lo que deseaba analizar, a saber, lo que afirma el sentido común, pudo apelar a estas afirmaciones en apoyo de sus propios análisis y para refutar los análisis de otros filósofos. Antes de considerar su concepción del análisis, es importante aclarar minuciosamente su actitud ante el significado y la verdad de lo que se analiza, es decir, los detalles de lo que se llama a menudo la apelación al lenguaje corriente y al sentido común, respectivamente, considerando en particular que aun a sus admiradores los han confundido o identificado con frecuencia.

LA APELACION AL SENTIDO COMUN

La aversión y el desprecio que la gente común depara a la filosofía se debe en parte a la naturaleza paradójica de muchas de sus conclusiones. Desde la negación de Zenón de la posibilidad del movimiento, los filósofos han afirmado comúnmente que muchas de las cosas que todos creemos son totalmente erróneas. Nos han dicho que los componentes del mundo cesan de existir cuando no se los percibe, que no podemos estar seguros de que la vida no sea un sueño, que no tenemos ninguna buena razón para

[3] En *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. por Paul Arthur Schilpp (Evanston, 1942).

creer que el sol saldrá mañana, que nada de lo que decimos es totalmente verdadero y que el pensamiento y la realidad son la misma cosa. Con el reinado del idealismo del siglo XIX, llegó a su cúspide esta venerable tradición de contradecir las «creencias del sentido común». Uno de los hechos desconcertantes relativos a Moore es su aparente ingenuidad filosófica al atacar esta posición. No se conocía tal ingenuidad desde la «filosofía del sentido común» escocesa, bastante despreciada, del siglo XVIII, con la que Moore comparte muchas afinidades, quizás inconscientes.

Muy a menudo Moore consideró como indudablemente verdaderos algunos de los enunciados del sentido común: «Me parece que en la vida corriente constantemente hablamos de que *vemos* tales cosas [es decir, de que esto es una puerta, un dedo, etc.] y que cuando lo hacemos, no usamos incorrectamente el lenguaje ni cometemos ningún error acerca de los hechos, suponiendo que suceda algo que nunca sucede de hecho»[4]. Además, los usó como piedra de toque de la verdad; una de las razones para aceptar una concepción filosófica es que esté de acuerdo con el sentido común, y una de las razones para rechazarla es que «vaya en contra del sentido común». Al hablar de una teoría filosófica con la que simpatizaba, dijo una vez: «Yo sé realmente que este dedo es un pulgar, y si la proposición "este dedo es un pulgar" fuera incompatible con la teoría de los datos Sensoriales, yo diría que ésta es *ciertamente* falsa»[5].

Pero esta aceptación de los enunciados de sentido común no era acrítica; admitía que algunos de tales enunciados eran ciertamente erróneos y que cualquiera de ellos podía serlo. Para decidir si hay buenas razones para aceptar como verdadero un enun-

[4] «Some Judgements of Perception», *Proc. Arist. Soc.* XIX (1918), pág. 7.

[5] «The Nature of Sensible Appearances», *Proc. Arist. Soc. Suppl.* VI, pág. 186.

ciado del sentido común parece haber utilizado cinco principios o criterios, el primero de los cuales —y posiblemente también el segundo— es asimismo un criterio para establecer si un enunciado es un enunciado del sentido común. *Primero,* usa el criterio de la aceptación universal, es decir, el hecho de que hay muchas cosas, por ejemplo nuestra creencia en la existencia de objetos materiales como mesas y sillas, en las cuales «sin duda, todos nosotros creemos constantemente en la vida cotidiana»[6]. *Segundo,* podemos distinguir un criterio de la aceptación compulsiva, pues Moore llama la atención sobre el hecho de que hay muchas creencias, como las que acabamos de mencionar, cuya aceptación no podemos evitar, aunque al mismo tiempo abriguemos creencias incompatibles con ellas. *Tercero,* de la negación de varias de las creencias del sentido común se desprenden diversos tipos de contradicciones. Por ejemplo, un filósofo puede usar un argumento que presupone la verdad de la creencia que trata de refutar, como sucede con aquellos que, mientras niegan la realidad del tiempo, hablan de «lo que constantemente creemos», lo cual presupone que las cosas suceden en el tiempo. Otro filósofo puede presuponer la verdad del *tipo* de creencia que quiere refutar; por ejemplo, cuando Hume «declara que no podemos, en la vida corriente, evitar creer cosas que son incompatibles con ellas [es decir, con las ideas escépticas según las cuales nunca conocemos hechos externos]; y al declarar esto, por supuesto, afirma incidentalmente y por implicación que son falsas, pues supone que sabe suficiente acerca de lo que podemos y no podemos creer en la vida corriente»[7]. O bien un filósofo puede utilizar argumentos que tengan bases

[6] *Some Main Problems of Philosophy* (Londres, 1953), pág. 182.

[7] «Hume's Philosophy», en *Some Main Problems of Philosophy,* pág. 164.

mucho menos seguras que las creencias de sentido común a las que ataca. Además, a menudo podemos indicar a un filósofo que niega un enunciado de sentido común que éste «es compatible con alguna otra afirmación que él considera verdadera, mientras que su idea original la contradice»[8]. *En cuarto lugar*, Moore sostuvo que surge un tipo especial de contradicción cuando se niegan ciertas creencias de sentido común, ya que estas creencias «tienen la propiedad particular de que, *si sabemos que son aspectos de la "concepción de sentido común del mundo", se sigue de ello que son verdaderas*; es contradictorio sostener que *nosotros* sabemos que son aspectos de la concepción de sentido común y que no son verdaderas». En verdad, algunos de estos enunciados deben ser aceptados porque «decir que hay una "concepción de sentido común del mundo" equivale a decir que son verdaderos[9]. *En quinto término*, Moore nos insta a menudo a aceptar una creencia de sentido común sobre la base de que podemos ver «por inspección» que es «evidente».

Pero aunque las anteriores son cinco buenas razones para aceptar como verdadero un enunciado de sentido común, Moore sostenía que *no prueban* que sea verdadero y, en realidad, *puede* ser erróneo. No prueban que sea verdadero por la simple razón de que tal enunciado tiene un carácter primario y evidente, es decir, «no es una inferencia a partir de alguna otra proposición»[10]. Pues según Moore, dado que muchos enunciados son aceptados como verdaderos sobre la base de otros, debe haber algunos que se acepten sin prueba; ejemplos típicos serían las leyes de la lógica y algunos de los enunciados del sentido común. Por ende, los cinco criterios no pre-

[8] *Principia Ethica* (Cambridge, 1903), pág. 75.
[9] «A Defence of Common Sense», en *Contemporary British Philosophy*, II, editado por J. H. Muirhead (Londres, 1925), pág. 207.
[10] *Principia Ethica*, pág. 143.

tenden, *per impossibile, probar* la verdad de ningún enunciado de sentido común, sino ser las mejores razones posibles para aceptarlos. Como dice Moore citando a Mill, son «consideraciones capaces de decidir al intelecto a dar o retirar su consentimiento» [11]. Si consideramos conjuntamente un enunciado de sentido común y su negación filosófica, Moore confía en que la aplicación de los cinco criterios mostrará que, si bien no es demostrable ninguno de los enunciados, hay mejores razones para aceptar como verdadero y afirmar que se posee información en el caso del enunciado de sentido común que para aceptar su rival.

Así, después de establecer que es razonable considerar verdaderos muchos de tales enunciados de sentido común, Moore puede apelar justificadamente a éstos en su favor, y argüirlos contra muchas concepciones filosóficas.

LA APELACION AL LENGUAJE ORDINARIO

Además de aceptar la verdad de esas creencias de sentido común que desea analizar, Moore consideraba justificado suponer que no hay ninguna duda acerca del significado de las expresiones utilizadas para trasmitirlas. De aquí que apele frecuentemente al sentido ordinario —o los sentidos, pues a menudo hay varios sentidos ordinarios de una misma palabra— de expresiones tales como «saber», «ver», «bien», «real», «tiempo», etc., cuyo significado examina suponiendo que el sentido corriente de una expresión que aparece en un lenguaje cotidiano como el inglés es bien conocido por aquellos que comprenden esta lengua y es un sentido que todos aplicamos constantemente. El interés de Moore por el sentido ordinario de nuestras expresiones cotidianas

[11] *Idem*, pág. 74.

no contradice su ocasional desinterés por las «cuestiones verbales», puesto que lo que le interesaba no era el hecho filológico de que se usara de cierta manera una palabra y no otra, sino el hecho filosófico de que la palabra en cuestión se utilice así y no de otra manera.

Si bien no experimentaba dificultad alguna en comprender el sentido común de expresiones cotidianas ni abrigaba dudas acerca de su corrección, en cambio se sentía muy desconcertado por las expresiones que a menudo usan los filósofos, que, aunque son en parte neologismos no explicados, son sobre todo alteraciones no explicadas de los significados de palabras corrientes. Moore pensaba que esta utilización abusiva del lenguaje corriente es una de las razones principales de las incompatibilidades con el sentido común a las que frecuentemente llega la filosofía, así como de las contradicciones dentro de la propia filosofía.

Moore, pues, apela de diversas maneras a las expresiones del lenguaje corriente cuyos significados examina, 1) *o bien* tomándolas como un signo de que todos creemos tal y tal cosa, porque «el lenguaje que usamos constantemente la implica»; 2) *o bien* usándolas para interpretar el extraño lenguaje de los filósofos; 3) *o bien* usándolas para refutar las doctrinas de los filósofos sobre la base de que: *a*) tales doctrinas suponen a menudo «un abuso de lenguaje», por ejemplo, cuando un filósofo dice «que puede decirse propiamente que nuestras voluntades son libres, aunque *nunca* podamos, en ningún sentido, hacer algo distinto de lo que a fin de cuentas hacemos realmente» [12]; *b*) puesto que cuando se las interpreta en el lenguaje corriente, se comprueba a menudo que las doctrinas filosóficas son incompatibles con el sentido común o interiormente contradictorias. Quizá la mejor expresión resumida de

[12] *Ethics* (Londres, 1912), pág. 203.

cómo apela Moore al lenguaje corriente en contra de los filósofos esté expresada en una frase de los *Principia Ethica*: «Trataré de demostrar que el principio fundamental del hedonismo se parece bastante a un absurdo, mostrando qué debe significar si se reflexiona claramente en él, y cómo este claro significado entra en conflicto con otras creencias que, espero, no serán abandonadas fácilmente»[13].

EL SIGNIFICADO

Vimos que Moore acepta la verdad y el significado de mucho de lo que se dice en el sentido común y que apela a dicha verdad y dicho significado; lo que considera desconcertante y digno de ser investigado respecto a él es lo que llamó el *análisis* de su significado. Pero antes de examinar qué entiende exactamente por tal análisis, es necesario considerar algunos de los sentidos que da a la palabra «significado» y sus teorías sobre ella. En este punto la ambigüedad y la mera falacia son las fuentes de muchas de las cosas que le desorientan a él y a sus comentadores.

1. Ante todo, a la pregunta «¿qué queremos decir cuando hablamos del "significado" de una expresión?» Moore dio durante toda su vida una respuesta muy común desde los más remotos tiempos de la filosofía y que predomina también en la obra de Russell y del primer Wittgenstein. La denominaré *teoría conceptual* del significado, pues se trata de la doctrina según la cual el significado de una expresión es un tipo peculiar de entidad no física y no psicológica, a saber, un concepto —o una proposición, como se la llama cuando la expresión es una oración completa— que la expresión representa,

[13] Pág. 76.

nombra, significa o expresa, y que «viene a la mente» de todo el que comprenda la expresión. Ya en 1910, Moore entrevió algunas de las dificultades de tal teoría. Por ejemplo, ¿qué son y dónde están los conceptos representados por expresiones que se refieren a entes imaginarios, como los centauros, o por expresiones de creencias falsas, tales como «la batalla de Waterloo se libró en 1812»? A pesar de esto, nunca abandonó dicha teoría porque le parecía, como ha parecido también a otros, que brindaba una solución fácil y obvia de ciertos problemas del significado, por ejemplo, cómo distinguir entre las palabras o imágenes que expresan algo y este algo expresado, cómo explicar el hecho de que dos expresiones puedan expresar la misma cosa, cómo explicar lo que queremos decir cuando hablamos de «pensamientos inexpresados», qué tienen en común las expresiones sinónimas, qué es lo que examinamos cuando analizamos el significado de una expresión y, finalmente, a qué se refiere la palabra «significado».

Sobre la base de esta teoría conceptual del significado, Moore llama a lo que pretende analizar (el *analysandum*) el significado de una expresión, o el concepto (o *analysandum*) el significado de una expresión, o el concepto (o proposición) que representa la expresión o, a veces, el objeto o el hecho que la expresión nombra.

2. En segundo término, como confesó en 1942, a menudo Moore, «al analizar usaba la palabra "significa", con lo cual [daba] una impresión falsa» [14], pues hemos visto que no era su intención buscar el significado de una expresión, que suponía bien conocido, ni tenía un interés filológico en la expresión como tal. El uso de la palabra «significado» como sinónima de «análisis» comportó que, cuando deseaba contrastar una indagación o una duda acerca del signi-

[14] En Schilpp, *op. cit.*, pág. 664.

ficado de una expresión con una indagación o una duda acerca del análisis del significado de una expresión, a menudo lo presentaba como un contraste entre sentidos distintos de «conocer el significado de una expresión». Y esto ha llevado a algunos lectores a pensar que a veces tiene dudas acerca del significado, en el sentido al uso, de alguna palabra cotidiana.

EL ANALISIS

Ahora bien, si por «significado», en la acepción en que creía que había legítimas dudas acerca del significado de lo que decimos comúnmente, pretendía aludir a un análisis del significado de las expresiones que usamos comúnmente, ¿en qué consiste tal análisis? Creo que la respuesta a este interrogante es que Moore sostenía, a menudo simultáneamente, tres concepciones acerca de lo que es el análisis, o el conocimiento del significado en el sentido técnico.

Parece haberlo concebido, *o bien* como capaz de determinar lo que *tenemos ante nuestra mente* cuando discernimos el significado de una expresión, esto es, el concepto trasmitido por ella, quizá con la sugerencia de que lo que discernimos es la propiedad común a todas esas cosas con respecto a las cuales se usa correctamente la expresión; *o bien* como capaz de discernir cuáles son los conceptos constituyentes que componen el concepto y en los cuales éste puede ser *dividido*; *o bien* como capaz de determinar cómo se relaciona el concepto dado con otros conceptos trasmitidos por las mismas expresiones o por expresiones diferentes y en qué se *distingue* de ellas.

Cuando adopta la primera concepción, o tesis de la *inspección*, dice, por ejemplo con respecto a la noción de *bueno*: «quien reflexione atentamente sobre lo que tiene en realidad ante su mente cuando for-

mula la pregunta "¿es el placer (o lo que sea) bueno, a fin de cuentas?", puede convencerse fácilmente de que no sólo se pregunta si el placer es placentero»[15]. Cuando Moore trata de hacernos comprender el significado de «correspondencia» para determinar si es o no semejante al significado de «verdad», dice que «el punto esencial es concentrar la atención en la relación *misma*: mantenerla ante la mente en el mismo sentido en el que mantenemos ante nuestra mente, cuando nombro el color "bermellón", el color al que aludo»[16]. Análogamente, el peso de su objeción contra los idealistas era que no veían la diferencia, por ejemplo, entre «azul» y la «consciencia de azul», y ello porque «no han podido mantener ante sus mentes a *ella* y a *azul* y compararlos»[17].

En las primeras obras de Moore leemos que «una cosa se hace inteligible por primera vez cuando se la analiza en sus conceptos constituyentes»[18], por ejemplo, el análisis de una sensación en el objeto de la sensación, la conciencia del objeto y una relación entre estos dos elementos; el análisis de la creencia en el acto de creer y el objeto de la creencia. Aunque esta concepción del análisis basada en la *división* subsiste en algunas de sus obras más tardías —donde se nos dice que «la expresión usada en el *analysans* debe *mencionar explícitamente* conceptos que no están mencionados explícitamente en la expresión del *analysandum*» y debe mencionar también el «método de combinación» de estos conceptos[19] es más conocida en su versión de los *Principia Ethica*, de 1903. En esta obra, llega a la conclusión de que, puesto que «una definición [es decir, el análisis] enuncia cuáles son las partes que componen invariablemente

15 *Principia Ethica*, pág. 16.
16 *Some Main Problems of Philosophy*, pág. 279.
17 «The Refutation of Idealism», *Mind* XII, pág. 450.
18 «The Nature of Jedgement», *Mind* VIII (1899), página 182.
19 Schilpp, *op. cit.*, pág. 666.

una cierta totalidad», la noción de *bueno* «no tiene definición porque es simple y carece de partes»[20].

La aparición de lo que he llamado la concepción del análisis basada en la *distinción* junto con la concepción basada en la división presenta cierto interés histórico, pues la segunda, que tiene una historia filosófica muy dilatada, predominó entre los primeros contemporáneos analíticos de Moore —Russell, el Círculo de Viena y el primer Wittgenstein— mientras que la tendencia actual, originada en gran medida en los escritos posteriores de Wittgenstein y la obra de Ryle, se inclina por el método de la distinción.

Ahora bien, Moore parece haber usado las palabras «distinción» y «distinguir» tanto en el sentido de separar y enumerar los diversos significados de una expresión determinada, por ejemplo «bueno» o «ver», como en el sentido de relacionar uno cualquiera de estos significados con los restantes de la misma expresión y con los significados de otras expresiones vinculadas con la expresión dada, y de distinguir estos significados. La importancia del primer tipo de distinción —o tipo preliminar—, que utilizó a menudo, se enfatiza en el Prefacio de los *Principia Ethica*, donde critica a los filósofos que «tratan constantemente de probar que responden "sí" o "no" a cuestiones para las que ninguna de esas respuestas es correcta, debido a que no tienen en su mente una sola cuestión sino varias, para algunas de las cuales la respuesta verdadera es "no", mientras que para otras es "sí"». El segundo tipo de distinción, la única que constituye un análisis, está ejemplificada por su comentario de que incurrir en la famosa falacia naturalista, en la ética, supone «que quienes la cometen no disciernen claramente el significado de la proposición "esto es bueno", no son capaces de distinguirla de otras proposiciones que parecen aseme-

20 Págs. 7-8.

jarse a ella; y cuando esto sucede, es imposible, por supuesto, percibir claramente sus relaciones lógicas»[21].

La imagen general que tenía Moore de un filósofo que analiza el significado de una expresión era la de alguien que observa fijamente (inspección) un objeto que tiene ante sus ojos (ante la mente) y que, por lo tanto, conoce en cierto sentido. Pero en otro sentido no sabe lo que es, o bien porque no puede ver las diversas partes de que está constituido y la manera cómo están unidas (división), o bien porque no puede ver cómo se relaciona el objeto con otras cosas y en qué se distingue de éstas (distinción).

Los filósofos contemporáneos que han adoptado la contraposición que establece Moore entre conocer el significado de una expresión y poder analizar este significado la han formulado como el contraste entre saber cómo usar una expresión y poder describir o dar las reglas de tal uso. Hemos visto que la teoría conceptual del significado sostenida por Moore lo condujo, por otra parte, a describir ese contraste como aquel que existe entre tener un concepto ante la mente y poder discernir o afirmar algo acerca de él, por ejemplo, cómo está constituido por otros conceptos o cómo se relaciona con ellos y se distingue de los mismos. Moore pensaba que la ventaja de esta formulación consistía en que podemos analizar conceptos sin necesidad de prestar atención a los términos lingüísticos en que está expresada, y, al menos idealmente, hasta sin que haya ninguna expresión lingüística de ellos. Pero, como cabe esperar cuando se comprende lo erróneo de la teoría conceptual, el tratamiento real que han de recibir ha de ser en términos de las expresiones lingüísticas de los conceptos. Un ejemplo notable de esto es su examen de la cuestión relativa a si «la existencia es un predicado»[22]. Pretendía demostrar que, a pesar de su se-

[21] *Principia Ethica*, pág. 61.
[22] *Proc. Arist. Soc. Suppl.* xv (1936).

mejanza gramatical, «los tigres domesticados existen» es lógicamente diferente de «los tigres domesticados rugen», «los tigres domesticados saltan», «los tigres domesticados son mansos», etc. Su método consiste en señalar que otros enunciados y preguntas apropiados para «rugir», «saltar», «manso», etc., no lo son para «existe». Podemos decir, por ejemplo, «todos los tigres domesticados (o la mayoría de ellos) rugen, saltan, son mansos, etc.», pero no podemos decir sensatamente «todos los tigres domesticados (o la mayoría de ellos) existen»; podemos decir «aquí hay un tigre domesticado que ruge (o no ruge)», pero es absurdo, porque es pleonástico o contradictorio, decir «aquí hay un tigre domesticado que existe (o que no existe)».

Además, Moore comprendía claramente que, aun cuando podamos analizar un concepto sin referencia a ninguna expresión verbal, «para *dar* un análisis del mismo debemos usar expresiones verbales». Pero suponía habitualmente que lo que debemos hacer es hallar un conjunto de conceptos constituyentes que formara el concepto analizado o fuera idéntico a él; lo que significa, en la práctica, hallar una expresión verbal que sea sinónima o que sea una traducción de la expresión verbal del concepto que se quiere analizar, esto es, que exprese el mismo concepto que ésta. Esto le acarreó las más temibles dificultades relativas a la sinonimia y la identidad de conceptos[23], dificultades que desembocaron en la famosa «paradoja del análisis», a saber, que si el concepto que suministra el análisis es idéntico al concepto analizado no hemos aportado nada, mientras que si es diferente, hemos hecho un falso análisis.

Este enfoque del análisis concebido como «traducción», enfoque que caracterizó la obra de los especia-

[23] P. ej., en Schilpp, *op. cit.*, págs. 660-667; «Russell's "Theory of Descriptions"», en *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. por Paul Arthur Schilpp (Evanston, 1944).

listas en análisis hasta la década de 1930, se inspiró en parte en la teoría conceptual del significado y en parte en dos concepciones teóricas del análisis expuestas por Moore, a saber, como inspección de un concepto que está ante la mente y como división mental de este concepto en sus partes constituyentes. Pero en buena parte de su realización práctica (en la que se considera el análisis como el intento de distinguir, a través de la semejanza y la diferencia, un concepto de otro, el significado de una expresión de otros significados de esta misma expresión y de los significados de otras expresiones) tuvo el tino de no empeñarse en buscar conceptos equivalentes al concepto dado o expresiones sinónimas de la expresión dada. Esta concepción del análisis basada en la distinción es la que ha ido predominando entre los filósofos desde poco antes de la guerra de 1939-1945.

APLICACIONES DEL METODO DE ANALISIS

Los dos ámbitos de problemas filosóficos que interesaron principalmente a Moore fueron la ética y la teoría de la percepción. En los dos ámbitos volvió una y otra vez a las mismas dificultades y ofreció casi las mismas variantes de sus primeras soluciones. Aunque actualmente estas soluciones son en general consideradas inaceptables, esos ámbitos particulares brindan el campo más idóneo para ver en acción su método y su enfoque.

LA ETICA

Tomando la pregunta «¿que es lo bueno?» como cuestión central de la ética, Moore distinguió la acepción en que la pregunta exige una investigación de los

análisis de la noción de «bueno» de las acepciones en que se trata de saber qué cosas son buenas o qué tipos de cosas son buenas. Aunque en su primera obra ética, *Principia Ethica*, trató de dar una respuesta sucinta a la pregunta «¿qué tipos de cosas son buenas?», la mayor parte de su labor, en esa obra y en otras, está dedicada al problema del análisis. Además, distinguió entre diversos sentidos de la palabra «bueno» como paso preliminar para analizar un sentido fundamental, al que calificó de formas diferentes: «lo intrínsecamente bueno», «lo bueno en sí mismo», «lo bueno por sí mismo» y «lo absolutamente bueno».

Ahora bien, los resultados reales a los que llegó en su análisis del significado de «bueno» brindan un buen ejemplo del funcionamiento de su método, ya que esos resultados difieren según cuál de sus tres concepciones del análisis adopte.

En primer término, bajo la influencia del método de la inspección y el enfoque de la traducción, exigió un análisis en términos de la identidad de algún otro concepto con el concepto de *bueno*, para luego objetar que no era posible llevarlo a cabo porque todo intento de hacerlo incurría en lo que él llamó la «falacia naturalista» o, a lo sumo, brindaba una equivalencia lógica y no una identidad de dos conceptos. Veremos ahora que, si bien el argumento de Moore de la falacia naturalista elimina exitosamente todas las nociones presentadas como idénticas a *bueno*, lo cual le llevó a afirmar que *bueno* es un concepto inanalizable, de hecho analiza *bueno* por el método de distinguirlo de otros conceptos. Moore piensa que la falta de identidad de *bueno* con cualquier otro concepto se sigue también del hecho de que si quien analiza *bueno* «considera atentamente lo que tiene en realidad ante su mente» y «si ensaya sucesivamente este experimento con cada una de las definiciones sugeridas, puede hacerse suficientemente ducho como para darse cuenta de que, en to-

dos los casos, tiene ante su mente un mismo objeto»[24].

En segundo término, bajo la influencia del método de la división, dice en *Principia Ethica*[25] que «una definición enuncia cuáles son las partes que invariablemente componen una cierta totalidad; y en este sentido, la noción de "bueno" no tiene definición porque es simple y carece de partes».

Aunque, a causa de estas razones, sostenía habitualmente que *bueno* no es analizable, en la práctica utilizó el método de la distinción para tratar de mostrar cuál sería su análisis. En *Principia Ethica*[26], se nos dice que, para avanzar en el análisis, debemos percatarnos de que la noción de *bueno* es «diferente de otras nociones» y que «no comprender claramente el significado de la proposición "esto es bueno" [equivale a no] distinguirla de otras proposiciones que parecen asemejarse a ella». La utilidad del argumento de la «falacia naturalista» consiste, según creo, en mostrar que todas las teorías de la ética pasan por alto o niegan importantes diferencias entre *bueno* y otras nociones. El *nombre* que dio Moore a la falacia engaña en lo concerniente a su método, pues no quería decir meramente que lo *bueno* no es idéntico a ninguna característica «natural», sino también que no es idéntico a ninguna otra cosa. Decía, por ejemplo, que «aun cuando [lo *bueno*] fuera un objeto natural, esto no alteraría la naturaleza de la falacia ... sólo el nombre no sería apropiado»[27]. Así, toma la errónea identificación de *bueno* con cualquier concepto metafísico como otro ejemplo de esta falacia. Dice de dos nociones no éticas: «Si yo imaginara que, cuando digo "estoy complacido" quiero significar que "yo" es exactamente la misma cosa que "placer", no llamaría a esta falacia una falacia naturalista, aunque

[24] *Principia Ethica*, pág. 16.
[25] Pág. 9.
[26] Págs. 17, 61.
[27] *Principia Ethica*, págs. 13-14.

sería la misma falacia que he llamado naturalista con referencia a la ética»[28].

Podemos evitar hablar de conceptos y, con todo, aceptar el argumento de la falacia naturalista diciendo que, sea *A* lo que fuere, siempre es significativo y no ocioso decir que *A* es bueno o preguntar si *B*, que tiene la característica *A*, es bueno. El mismo Moore formula a veces el argumento de esta manera, y quienes lo utilizaron antes de él hicieron a menudo lo mismo. A causa de su teoría conceptual del significado, la conclusión que Moore extrajo de este argumento era que «bueno» es el nombre de un concepto, o característica, único, simple y no natural; mientras que la conclusión correcta, creo, es que «bueno» es usado valorativamente, no descriptivamente, de modo que por completa que sea la descripción que se ha dado de algo, siempre queda por realizar su evaluación. Los análisis descriptivos propuestos, en términos de placer, autorrealización, mandamientos divinos, etc., análisis que combatió con razón, realmente sólo ofrecen los criterios por los cuales podemos llamar buenas a las cosas; por tanto, no es contradictorio, aunque en algunos casos sea decididamente extraño, admitir que algo tiene algunas de esas características, o todas ellas, y no obstante negarse a llamarlo bueno o a asignarle un valor.

Una distinción particular que para Moore siempre ha sido peligrosamente descuidada, es la distinción entre «bueno» y diversas nociones que expresan actitud tales como «aprobar», «gustar», «complacerse con», etc. Por esa razón, atacó enérgicamente las concepciones «subjetivas», es decir, las concepciones que consideraban «esto es bueno» y «yo (o alguien, o la mayoría de la gente) apruebo esto» como proposiciones sinónimas. Su objeción fundamental a estas concepciones era que parecen negar el refrán «Once good, always good» (lo que una vez

28 *Idem*, pág. 13.

fue bueno, siempre es bueno), en tanto según ellas dos hombres, o el mismo hombre en momentos diferentes, que abrigaron sentimientos diferentes hacia la misma cosa podrían, sin contradecirse mutuamente, decir, uno de ellos que es buena, y el otro que es mala. Moore sostuvo a veces equivocadamente que esta conclusión de la argumentación subjetiva o autobiográfica es contraria al sentido común. Pero, por supuesto, si se interpretan «bueno» y «malo» de la manera subjetivista, la conclusión no es entonces contraria al sentido común, ya que sólo afirma que una persona puede aprobar lo que otra no aprueba. La conclusión va contra el uso ordinario de «bueno» y «malo», que excluye la correcta aplicación de «bueno» y «malo» a la misma cosa, al mismo tiempo y en el mismo aspecto.

La fuerza aparente de sus argumentos contra estas concepciones subjetivistas, que, sospecho, Moore consideraba el intento más plausible y afanoso por definir *bueno*, pareció reafirmar su creencia de que es indefinible. El hecho de que, a causa de su teoría conceptual del significado, pensara que «el sentido en el cual se usa la palabra "bueno"» puede ser parafraseado como «la característica de que la palabra "bueno" es el nombre» le impidió, aparte de algunos *obiter dicta*, comprender cabalmente hasta 1942 que «bueno» podría no ser usado para describir o nombrar algo y, por ende, para describir una actitud, sino de una manera totalmente diferente. En 1942[29], hizo frente a una concepción propuesta por Stevenson de la cual «se seguiría que "bueno" en este uso» —y en cualquier uso, agregaría Moore más tarde— «no es en modo alguno el nombre de una característica», sino que sólo tiene un carácter emotivo o expresivo de la actitud del que habla. Aunque abrigó graves dudas acerca de tal concepción, particularmente porque no

[29] *The Philosophy of G. E. Moore*, págs. 535-554.

veía cómo ésta permitía que una persona que dijera «esto es bueno» contradijera o dijera algo «lógicamente incompatible» con una persona que dijera «esto no es bueno», se mostró inclinado a pensar que quizá se tratara de la concepción correcta.

PERCEPCION

Partiendo de la suposición según la cual las cosas que expresamos mediante palabras tales como «oigo un reloj», «veo un tintero», «esto que veo es un libro», «esto que palpo es una camisa», etc., son a menudo indudablemente verdadera y sus significados totalmente claros, Moore se afanó por analizar su significado. Puesto que se concentró en los ejemplos de la percepción *visual*, yo también me limitaré a ellos.

Generalmente, el problema del análisis de tales enunciados consiste en decir qué es lo que queremos significar cuando vemos un objeto material particular, por ejemplo, un libro. Expresado en la terminología de la *inspección*, debemos enunciar qué es exactamente lo que sabemos, juzgamos o tenemos ante la mente cuando sabemos, juzgamos o tenemos ante la mente cosas tales como «esto es una mano» o «veo un perro». El tono psicológico que Moore dio a veces a la tesis de la inspección se evidencia claramente en sus conferencias de 1910-1911, donde el intento de describir qué es la percepción sensorial se plantea como el intento de describir «qué es lo que sucede en nuestras mentes» cuando vemos un objeto material. Su propósito era «analizar ... el suceso *mental* —el acto de conciencia— que llamamos *ver*», porque «todos los que no somos ciegos podemos observar directamente este suceso mental que llamamos ver»[30]. Se trata del tipo de enfoque que

[30] *Some Main Problems of Philosophy*, págs. 29, 52.

luego criticó Wittgenstein al decir que «revela una confusión fundamental, pues si me interesa estudiar el dolor de cabeza que tengo ahora lo hago para obtener claridad acerca del problema filosófico de la sensación», pues «estamos interesados en el concepto y en su lugar entre los conceptos de experiencia»[31].

Los métodos de análisis de Moore basados en la *distinción*, y aun los métodos basados en la *división*, escapan a esta tendencia al psicologismo pero están limitados, en el caso de la percepción, por un paso inicial que él consideraba inevitable, a saber: la suposición de algo llamado un *dato sensorial*. En el método de la división, el concepto del objeto visto debe ser dividido en el concepto de un dato sensorial y de una *cosa* con la que el dato está relacionado de una manera desconcertante. El método de la distinción parte de la suposición que afirma que cuando vemos un objeto material opaco, por ejemplo, un libro, vemos *ipso facto*, en un segundo sentido, una parte determinada de él, por ejemplo, la superficie que está dirigida hacia nosotros, y también vemos, en un tercer sentido, un dato sensorial, por ejemplo, una determinada mancha de color. Nuestra tarea, pues, es distinguir y relacionar los tres conceptos que abarca la palabra «ver» y los tres conceptos que abarcan sus respectivos objetos gramaticales, a saber, el «objeto material», la «parte de la superficie del objeto material» y el «dato sensorial».

Puesto que todo el tratamiento que da Moore de los problemas de la percepción está influido por su recurso a los datos sensoriales, y considerando que la legitimidad de este recurso se ha puesto a menudo en tela de juicio por algunos filósofos contemporáneos, es importante examinar las razones que le

31 *Philosophical Investigations*, trad. al inglés por G. E. M. Anscombe (Oxford, Nueva York, 1953), § 314 y pág. 193.

llevaron a considerarlos. Creo que en sus escritos pueden descubrirse por lo menos seis de tales razones. Las catalogaré a mi manera.

1. *El método de la restricción* es, generalmente, el favorito de los filósofos y los psicólogos. Así como los primeros dos sentidos de «ver» se distinguen por la extensión de los objetos vistos (por ejemplo, la totalidad del escritorio o sólo una superficie de él), también el tercer sentido se restringe a lo que vemos «realmente» o «directamente». Se nos dice que «el mero hecho de que un objeto sea *aprehendido directamente* es una condición suficiente para afirmar que se trata de un dato sensorial» [32]. Moore tenía una seguridad mucho menor con respecto a qué es lo que se ve directamente. A veces incluye colores, tamaños, formas y relaciones espaciales; otras veces se limita a manchas de diversos colores, tamaños y formas, y al espacio que ocupan; otras veces hasta admite «un cubo de vidrio transparente».

También utilizó los argumentos tradicionales de la perspectiva y de las condiciones ambientales para llegar a la conclusión de que *lo que* ve directamente una persona que contempla algo en ciertas condiciones, por ejemplo, la superficie de un penique extendida frente a los ojos, es a menudo diferente de lo que ve directamente una persona que lo contempla en otras condiciones, por ejemplo el borde del penique visto con anteojos de colores; y al menos en uno de estos casos es diferente del penique que se ve. Lo que «se ve directamente» es el dato sensorial.

2. *El método de la selección* está ejemplificado por un famoso pasaje de «Defensa del sentido común» [33] donde Moore dice:

[32] *The Philosophy of G. E. Moore*, pág. 639.
[33] Pág. 218.

> Y para indicar al lector cuáles son los tipos de cosas a los que aludo al hablar de datos sensoriales, sólo necesito pedirle que mire su propia mano derecha. Si lo hace, podrá destacar algo (y, a menos que vea doble, *una sola* cosa) con respecto a lo cual verá que, a primera vista es natural suponer que esa cosa es idéntica, no a toda su mano derecha, sino a esa parte de su superficie que está viendo, pero también (con un poco de reflexión) verá que es dudoso que pueda ser idéntica a la parte de la superficie de su mano en cuestión. Entiendo por datos sensoriales ... las cosas *del tipo* (en cierto modo) al que pertenece la aludida.

Las dificultades que este pasaje plantea, con razón, a muchas personas se deben, creo, a la suposición de Moore de que un dato sensorial es un tipo peculiar de *entidad*, que al principio identificamos erróneamente *con* otra cosa, la superficie de la mano, por ejemplo, pero luego pensamos que puede ser distinguida de ella. Más adelante sostendré que, por el contrario, «datos sensoriales» es una expresión que usamos para referirnos al aspecto que presenta una cosa para nosotros, y que nuestro problema consiste en identificarla *como* algo, y no identificarla *con* algo.

3. *El método del sujeto último.* Cuando decimos, por ejemplo, «esto que yo veo es un frasco de tinta», según Moore, estamos diciendo algo acerca de un frasco de tinta, y éste es, por lo tanto, *un* sujeto de nuestra aserción. Pero Moore sostiene también que decimos algo acerca de un dato sensorial, el cual, por ende, también es *un* sujeto de la aserción. Además, sostiene que es el sujeto «último», «real» o «principal», porque, como parece indicar el método anterior, es lo que destacamos en un juicio perceptual y porque «si hay una cosa que es el tintero, ciertamente *sólo* la conozco como *la* cosa que está

en cierta relación con este dato sensorial. No me es dada en el sentido en que es dado este dato sensorial»[34].

4. *El método lingüístico.* En 1957[35] Moore sostuvo que «no puedo ver, en el sentido común, un objeto físico sin que tenga algún "aspecto" para mí», pero decir que algo tiene tal o cual aspecto para mí «significa», o es «simplemente otra manera de decir», que «veo directamente» tal o cual entidad, a la que podemos llamar un dato sensorial; por lo tanto, ver un objeto material implica ver un dato sensorial. Esta traducción del «parece» a datos sensoriales, que para Moore era obviamente correcta, ha sido uno de los principales objetivos de los ataques modernos contra la legitimidad de los datos sensoriales.

5. *El método de la intencionalidad.* Ya desde época temprana Moore sostenía que hay más tipos de datos sensoriales que los captados por los cinco sentidos físicos. En 1914[36] dio una lista de cinco experiencias o «sucesos mentales» cuyos constituyentes, pensaba, tienen cierta semejanza intrínseca que nos permiten llamarlos «experiencias sensoriales». Estas experiencias eran tener sensaciones, propiamente dichas, tener alucinaciones y experiencias sensoriales ilusorias o tener tres tipos diferentes de imágenes, a saber, imágenes de vigilia, imágenes oníricas y postimágenes *(after-images).* Analizaba estas experiencias en dos componentes, sin contar la persona que tiene la experiencia, a saber, la experiencia y el objeto *del* que se tiene experiencia. El objeto de la experiencia es llamado en todos los casos un dato sensorial. Aná-

[34] «Some Judgments of Perception», pág. 13.
[35] En «Visual Sense Data», en *British Philosophy in the Mid-Century,* ed. por C. A. Mace (Londres, 1957).
[36] En «The Status of Sense-data», *Proc. Arist. Soc. Suppl.* XIV.

logamente, en otras ocasiones, «tener un dolor» es considerado como tener una experiencia *de* algo, y los dolores, por consiguiente, son considerados como otro tipo de datos sensoriales.

La distinción fundamental en este método —a saber, la distinción entre una experiencia y la cosa de la cual se tiene una experiencia— fue usada por Moore en su famoso ataque al idealismo de 1903, pues el punto central de este ataque era que los idealistas no habían sabido distinguir en una sensación —por ejemplo, la sensación de azul— entre la conciencia del objeto y el objeto mismo.

6. *El método de las postimágenes.* En todas las obras posteriores de Moore, las postimágenes adquieren primacía como ejemplos de datos sensoriales, quizá porque parecen señalar de manera indudable la existencia de algo que *ex hypothesi* no puede ser un objeto material o una parte de tal objeto y, además, parece admitir una definición ostensiva. Moore nos insta a «contemplar una lamparita eléctrica encendida durante un momento, y luego cerrar los ojos»; «la imagen que verá usted entonces es un ejemplo del tipo de cosa al que aludo mediante la expresión *dato sensorial*»[37].

Habiendo llegado por todas estas razones a la conclusión de que existen objetos materiales y datos sensoriales, el frasco de tinta y los objetos diferentes y especiales que usted y yo vemos, cuando vemos realmente un frasco de tinta, cuando tenemos una alucinación o una *postimagen* de un frasco de tinta, etc., Moore dedicó luego muchísimo tiempo a tratar de responder a dos cuestiones, a saber: 1) ¿cómo se relacionan estos datos sensoriales con nuestra percepción de ellos? O para decirlo a la manera de Berkeley, como solía decir Moore: ¿es el *esse* de los datos sensoriales *percipi*? y 2) ¿Cómo se relaciona el

[37] *The Philosophy of G. E. Moore*, págs. 629, 644.

dato sensorial con el objeto material en aquellos casos en los que hay un dato sensorial y un objeto material? Pero nunca pudo dar a ninguna de estas cuestiones una respuesta que realmente le satisfaciera.

De la segunda cuestión, la que más le interesó, dio tres formulaciones diferentes, cada una de las cuales tiene sus inconvenientes especiales. La que acabamos de mencionar («¿cómo se relaciona el dato sensorial con el objeto material?») y la segunda («¿qué digo acerca del dato sensorial cuando digo "esto es un penique"?») tienen ambas la desventaja de introducir un lenguaje técnico (con lo cual, quizá, crean un problema) y de inducirnos a considerar el dato sensorial de una manera demasiado existencial y material. Pueden evitarse estos dos peligros mediante una tercera formulación que plantea el problema en los siguientes términos: «¿qué queremos significar al decir "esto es una silla" y "veo una silla"?». O bien, más específicamente: «¿qué queremos significar con "es" en "esto es una silla ..."?». La razón de que Moore concluyera que el «es» expresa identidad y por la que debió hacer ingentes y desesperados esfuerzos para deshacerse de las dificultades consiguientes no debe buscarse en esta formulación.

Por ejemplo, primero se preguntó si al decir «esto que veo es tal y tal objeto material», digamos, «esto es un penique», puedo *identificar* un dato sensorial *con* un objeto material o una parte de la superficie de un objeto material; luego, daba diversas razones para responder a la primera alternativa con un «no» enfático y a la segunda con un «no» dubitativo. Llegaba entonces a la conclusión de que es erróneo decir que el dato sensorial *es* una parte de la superficie de un objeto material, y «tonto» decir que *es* un objeto material. También se sintió obligado a negar que la palabra «esto», en «esto es un penique», pueda referirse exclusivamente al dato sensorial, pues de

otro modo afirmaríamos nuevamente que el dato sensorial *es* un objeto material. Por ello, sugiere a menudo[38] que la palabra «esto» debe ser aquí una «forma abreviada de una descripción definida», tal como «el objeto de cuya superficie *esto* [en otro sentido] forma parte», pudiendo ser este último «esto» a su vez una forma abreviada de otra descripción definida como el objeto con parte de cuya superficie esto —en un tercer sentido referido al dato sensorial— tiene una relación específica. Sólo en 1957 se apercibió de que el enunciado «*este* dato sensorial *es* parte de la superficie de un objeto físico» es a menudo indudablemente verdadero, aunque el dato sensorial no pueda ser *idéntico a* ninguna superficie semejante; y, como mostraré en seguida, nunca comprendió que «este dato sensorial *es* un objeto material» también puede ser verdadero a pesar de la no identidad del dato sensorial con el objeto material.

Después de convencerse de que el dato sensorial no es idéntico a un objeto material o a una superficie de un objeto material —y además, equivocadamente, que no *es* un objeto material o una superficie de tal objeto—, busca a veces de una manera desesperanzada y no muy enérgica, alguna otra relación entre el dato sensorial y una parte de la superficie de un objeto material. Pero no llegó a ninguna solución convincente, aunque consideró varias.

Habida cuenta de que he sugerido que en el análisis de Moore de la noción de percepción visual subyacen dos suposiciones equivocadas, a saber, que «dato sensorial» es el nombre de un tipo peculiar de entidad y que el «es» de «este dato sensorial *es* un objeto material o una parte de la superficie de un objeto material» expresa identidad, mencionaré bre-

[38] P. ej., «Some Judgements of Perception», pág. 13; «A Defence of Common Sense», págs. 219-221.

vemente cómo creo yo que deben ser analizados los enunciados perceptuales «esto que veo es un penique» y «veo un penique». Creo que podemos responder a la pregunta «¿qué ve usted?» de dos maneras diferentes pero igualmente correctas. *O bien* podemos *describir* lo que vemos usando la típica terminología de datos sensoriales referidos a colores, formas, etc. —por ejemplo, una delgada línea marrón— así como las expresiones «presenta el aspecto», «parece», etc., *o bien* podemos *identificar* lo que vemos hablando de objetos materiales, como penique, o de partes de tales objetos, o de alucinaciones y postimágenes de ellos. Es posible que dos personas coincidan en su respuesta de identificación a la pregunta y que, no obstante, den respuestas descriptivas muy diferentes, pues si bien lo que ambos ven puede identificarse correctamente como un penique, éste presenta aspectos diferentes para cada uno de ellos. Además, cuando decimos que «vemos una parte de la superficie de un penique» y no que «vemos un penique», no estamos usando el verbo «ver» en un sentido diferente, como pensaba Moore, sino que estamos caracterizando más *precisamente* lo que vemos. Comparemos las expresiones «esto es una toga de licenciado» y «esto es la toga de un licenciado de la Universidad de Oxford». Así, «esto que veo es un penique» y «esto que veo es parte de la superficie de un penique» pueden ser ambos verdaderos al mismo tiempo.

Finalmente, cuando decimos «esto que veo es tal y cual cosa», la palabra «esto» se refiere a lo que hemos descrito, y la palabra «es» es utilizada para *caracterizarlo* como tal y tal cosa, y no para *identificarlo con* algo. Y lo *que* describimos (el «dato sensorial» que «vemos directamente») no es un objeto o entidad distinto del objeto material o postimagen con el que correctamente lo identificamos.

CONCLUSION

Muy pocos filósofos actuales aceptarían las soluciones en el campo de la ética o de la teoría de la percepción a que llegó Moore llevado por su método de filosofar; sin embargo, la totalidad del tono de la filosofía contemporánea de los países de habla inglesa evoca su enfoque de estos y de otros problemas. Actualmente no es posible, para quien escribe desde esta tradición, tratar superficialmente las creencias del «sentido común», como hicieron los grandes metafísicos del pasado. Hoy cada filósofo practica de alguna manera el análisis, cualesquiera que sean sus ideas acerca de la naturaleza de la filosofía. Y vale la pena destacar que Moore insistió en que nunca consideró el análisis como la *única* tarea propia de la filosofía; aprobaba los intentos de «dar una descripción general de todo el universo», incluyendo los tipos principales de cosas buenas. Por mucho que los filósofos analíticos contemporáneos rechacen la concepción de Moore acerca del significado de una palabra, aceptan como un lugar común su distinción entre conocer el significado de una palabra en el sentido de poder comprenderla y conocer su significado en el sentido de poder brindar un análisis de este significado y de poder decir cuál es este significado.

El abismo aparentemente infranqueable que se abre entre los filósofos de habla inglesa y los filósofos europeos continentales es el abismo entre quienes han recibido la influencia de Moore y del Wittgenstein tardío y quienes continúan filosofando a la manera metafísica tradicional. Independientemente de que este abismo pueda ser franqueado en el futuro, la contribución de Moore consistió en señalar a muchos filósofos un nuevo camino. Sin el conocimiento de las concepciones de Moore, no es posible comprender adecuadamente lo que está sucediendo en la actualidad en la filosofía de los países de habla inglesa.

BIBLIOGRAFIA

Libros

Principia Ethica (Cambridge, 1903; 1959, rústica).
Some Main Problems of Philosophy (Londres, 1953; Nueva York, 1962, rústica). Las conferencias qùe contiene este libro fueron escritas en 1910.
Ethics (Londres, 1912).
Philosophical Studies (Londres, 1922; Paterson, N.J., 1959, en rústica). Contiene ocho de los artículos más importantes publicados entre 1903 y 1919 y dos artículos sobre ética anteriormente inéditos.
Philosophical Papers (Londres, 1959; Nueva York, 1962, en rústica). Son ocho artículos escritos entre 1923 y 1944, entre ellos «A Defence of Common Sense», «Is Existence a Predicate?», «Proof of an External World», «A Reply to my Critics» y «Russell's Theory of Descriptions». Se incluyen también las notas de Moore sobre las conferencias de Wittgenstein de 1930-1933.
The Commonplace Book, 1919-1953 (Londres, 1963). Libro de notas de Moore, editado por C. Lewy.

Artículos

«Necessity», *Mind*, volumen nueve, 1901, págs. 289-304.
«A Defence of Common Sense», *Contemporary British Philosophy*, II (Londres, 1925; reimpreso en *Philosophical Papers*). [Existe edición castellana de Ed. Taurus.]
«The Justification of Analysis», *Analysis*, I, 1933, págs. 28-30.

«Is Existence a Predicate», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XV, 1936. Reimpreso en *Philosophical Papers.*
«A Proof of an External World», *Proceedings of the British Academy*, XXV, págs. 273-300. Reimpreso en *Philosophical Papers.*
«A Reply to my Critics», en *The Philosophy of G. E. Moore,* editado por Schilpp (Evanston, Illinois, 1942). Reimpreso en *Philosophical Papers.*
«Russell's Theory of Descriptions», en *The Philosophy of Bertrand Russell,* editado por Schilpp (Evanston, Illinois, 1944). Reimpreso en *Philosophical Papers.*
«Visual Sense Data», en *British Philosophy in Mid-Century,* editado por C. A. Mace (Londres, 1957).

Obras sobre la filosofía de G. E. Moore

The Philosophy of G. E. Moore, editado por Schilpp (Evanston, Illinois, 1942). Artículo sobre la filosofía de Moore, con una respuesta de éste.
Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy* (Londres, 1957). El capítulo nueve está dedicado a Moore y Russell. [Existe edición castellana de Alianza Editorial.]
Urmson, J. O., *Philosophical Analysis* (Oxford, 1956).
Warnock, G. J., *English Philosophy since 1900* (Oxford, 1958).
White, A. R., G. E. Moore: *A Critical Exposition* (Oxford, 1958).

II

BERTRAND RUSSELL

Por D. J. O'CONNOR

BERTRAND RUSSELL nació en 1872 en el seno de una familia noble. Su abuelo, Lord John Russell, fue un político activo en la época victoriana y llegó a ser primer ministro. En su infancia, Russell fue educado privadamente, y más tarde ingresó a la Universidad de Cambridge, donde estudió matemáticas y filosofía. Sus actividades pacifistas durante la primera guerra mundial terminaron con su encarcelamiento, que utilizó para escribir *Introducción a la filosofía matemática*. En 1931 asumió el título de Lord, vacante por la muerte de su hermano. Dio conferencias sobre filosofía, política y cuestiones sociales en todo el mundo y escribió mucho sobre filosofía, matemáticas, ciencia, política, ética, religión y educación. Fue *Fellow* de la *Royal Society* y recibió la Orden del Mérito. En 1950 se le otorgó el Premio Nobel de Literatura. Recientemente realizó una activa campaña en pro del desarme nuclear y fue enviado a prisión por el gobierno británico por las actividades de divulgación de sus ideas. [Murió en el año 1970.]

LOS PRIMEROS escritos de Russell sobre filosofía fueron publicados hace más de sesenta años; los más

recientes aparecieron en 1959[1]. Es natural suponer que sus ideas han cambiado considerablemente durante un período tan importante de la historia de la filosofía. Han cambiado, en verdad, y de maneras tan importantes que es extraordinariamente difícil brindar una exposición clara y exacta de la filosofía de Russell en el espacio de un solo capítulo. Por ello, he elegido para su examen, primero, aquellos aspectos de su pensamiento que han mantenido su importancia y han permanecido inalterados a lo largo de su evolución filosófica, y segundo, las versiones más recientes de aquellas doctrinas importantes que han sufrido cambios. Cuando un filósofo ha escrito veinte libros y más de cincuenta artículos sobre temas filosóficos, todo resumen breve de sus ideas las deformará en algunos puntos, y aun en puntos importantes, y pasará por alto muchos más. Pero tengo la esperanza de que, al explicar los principios en que me he basado para elegir los temas de examen, ayudaré al lector a ubicar esta exposición en una perspectiva adecuada.

El profesor C. D. Broad observó una vez: «Como todos sabemos, el señor Russell elabora un sistema filosófico diferente de tanto en tanto»[2]. La fecundidad inventiva de Russell y su constante disposición a reexaminar problemas sobre los que ya ha publicado sus ideas parecen en un principio, desde la perspectiva del estudioso de sus escritos, dar cierto fundamento a la observación de Broad. Pero un conocimiento más detallado de su obra pronto revela que la visión básica de Russell ha cambiado muy poco y que donde ha habido cambios se trata muy a menudo más de cambios de interés que de revisiones de sus opiniones anteriores. El mismo Russell ha

[1] *My Philosophical Development* (Londres y Nueva York, 1959) [existe edición castellana de Alianza Editorial].
[2] *Contemporary British Philosophy*, 1st. ser. (Londres, 1924), pág. 79.

explicado cómo han cambiado sus intereses y cómo estos cambios de interés se relacionaban con la evolución de sus pensamientos[3]. A la edad de quince años, se interesó por los problemas filosóficos vinculados con la religión: la tríade clásica de la existencia divina, la inmortalidad y el libre arbitrio. Al principio, mantuvo su creencia en la existencia de Dios, pero rechazó el libre arbitrio y la inmortalidad. «Pero después de un tiempo, dejé de creer en Dios y adopté una posición mucho más semejante a la de los *Philosophes* franceses del siglo XVIII. Coincidía con ellos en ser un partidario apasionado del racionalismo; me gustaba el calculador de Laplace; odiaba lo que yo consideraba superstición; y creía profundamente en la perfectibilidad del hombre mediante una combinación de razón y artificio»[4]. Algunas de esas tempranas actitudes han sobrevivido en él. Aún cree firmemente en la razón y odia la superstición; pero lo que ha aprendido del siglo XX ha empañado el alegre optimismo que heredó de los dieciocho años.

En 1890 fue a Cambridge a estudiar matemáticas, pero subsistió su interés por los problemas filosóficos. Y cuando terminó los primeros cursos de matemáticas, dedicó un año más a seguir los primeros cursos de «ciencias morales» *(moral sciences)*. En este último campo le influyeron mucho las doctrinas del idealismo kantiano y hegeliano, por entonces de moda. Escribió algunos de sus primeros trabajos filosóficos bajo estas influencias. Russell se refirió a uno de esos trabajos con las siguientes palabras: «ahora me parece sólo una irredimible porquería»[5]; y de otros, inclusive de su libro *Ensayos sobre los*

[3] «My Mental Development», en *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. por P. A. Schilpp (Evanston, 1944) y *My Philosophycal Development*.

[4] *My Philosophical Development*, pág. 35.

[5] *Idem*, pág. 41.

fundamentos de la geometría, dijo que eran «un tanto disparatados» o «descarriados».

Afortunadamente, sus peregrinaciones por las junglas del idealismo no duraron mucho. Russell atribuye parte del mérito de su conversión a la influencia de G. E. Moore. Pero su propio temperamento crítico y escéptico, así como su sólida formación científica, difícilmente le habrían permitido permanecer mucho tiempo en la confusión. La posición idealista absoluta incluía una doctrina sobre la naturaleza de las relaciones que, de ser verdadera, habrían hecho imposibles las ciencias de la naturaleza y la matemática. Russell se vio impulsado a revisar sus ideas sobre esta y otras doctrinas idealistas en parte a causa de la redacción de su obra sobre la filosofía de Leibniz (publicada en 1900) y en parte por su creciente interés por la filosofía de la matemática y la lógica matemática. Según él, el año 1900 fue «el más importante de mi vida intelectual». En ese año se encontró con Peano en el Congreso Internacional de Filosofía realizado en París y supo de los nuevos conceptos y métodos que iban a revolucionar la fundamentación de la matemática. Inspirado por la obra de Peano, dedicó los doce años siguientes a trabajar en la lógica matemática y en los problemas filosóficos con ella vinculados. Esta labor culminó en la publicación, conjuntamente con A. J. Whitehead, de los tres volúmenes de *Principia Mathematica* (1910-1913). Esta revolucionaria obra clásica pertenece más a la historia de la lógica y de la matemática que a la historia de la filosofía propiamente dicha, por lo que no necesitamos considerarla aquí. Pero influyó en la filosofía de Russell de dos maneras. En primer lugar, le convenció de la importancia de la lógica matemática como herramienta analítica de la filosofía. En segundo lugar, le brindó algunos ejemplos específicos de doctrinas lógicas que tienen consecuencias filosóficas; entre ellas se contaban la teoría de los tipos y la teoría de las

descripciones (que examinaremos más adelante), así como la doctrina según la cual toda la matemática pura es un desarrollo de la lógica que sólo utiliza conceptos que pueden ser definidos en términos lógicos. Esta controvertida tesis supone, de ser verdadera, una solución para el problema del *a priori* y una refutación de Kant. Se trata de una cuestión técnica de gran complejidad, y los filósofos de la matemática aún se hallan divididos con respecto a su verdad. Quizá lo correcto sea afirmar que la teoría probablemente esté más cerca de la verdad que cualquiera de las teorías rivales.

Después de completar su obra fundamental en el campo de la lógica, los intereses de Russell se centraron en problemas más tradicionales de la filosofía, particularmente los de la teoría del conocimiento, los concernientes a la mente y la materia y, luego, los relativos al lenguaje y al significado. *Los problemas de la filosofía* (publicado en 1912 y que sigue siendo una de las mejores introducciones a la filosofía) constituyó su punto de partida. Era la suya una posición conservadora. Aceptaba la existencia de los universales en el sentido platónico y adoptaba una actitud de sentido común crítico en las cuestiones referentes a las mentes y los objetos físicos. Sin embargo, a lo largo de la obra se manifiesta un enfoque escéptico y cartesiano, que señala el camino hacia sus doctrinas posteriores. En su obra ulterior, a partir de *Nuestro conocimiento del mundo externo* (1914), se apartó rápidamente de esta posición de conservadurismo filosófico. Este alejamiento estuvo gobernado por dos principios metodológicos que han sido desde entonces típicos de la obra de Russell: 1) Antes de llegar a una decisión en cualquier problema filosófico, se ocupaba cuidadosamente de consultar los últimos hallazgos de todas las ciencias; 2) Adoptó conscientemente el principio de la navaja de Occam. Este aforismo, habitualmente atribuido a Guillermo de Occam bajo la forma «no deben mul-

tiplicarse los entes sin necesidad» *(Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem)** es considerado por Russell un principio básico de toda filosofía científica. También lo enuncia en la siguiente forma: «Siempre que sea posible, es menester sustituir las inferencias que llegan a entidades desconocidas por construcciones realizadas a partir de entidades conocidas»[6]. Veremos más adelante cómo lo aplicó.

Estos dos principios han guiado su labor durante los últimos cincuenta años; suministran la unidad básica de su pensamiento y al mismo tiempo explican sus cambios. Como la ciencia evoluciona muy rápidamente, el primer principio ha dado cierta vulnerabilidad a los detalles de su pensamiento. Pero su voluntad de tomar la ciencia en serio y su competencia en cuestiones científicas han dado a su filosofía un sesgo más genuinamente empírico que el de la mayoría de sus contemporáneos. Manifiesta un claro desdén por aquellos filósofos que abordan problemas sobre los cuales la ciencia tiene algo que decir sin familiarizarse con los hallazgos de los científicos. «Muchas cuestiones filosóficas son, en realidad, cuestiones científicas que la ciencia aún no puede abordar. La sensación y la percepción se contaban entre esta clase de problemas, pero ahora, me atrevería a sostener, pueden recibir un tratamiento científico y no pueden ser tratadas fructíferamente por quien prefiera ignorar lo que la ciencia tenga que decir acerca de ellas.»[7] Dos de las principales obras

* No se lo encuentra en las obras de Occam en esta forma, pero expresa esa actitud de otras maneras.

[6] «The Relation of Sense Data to Physics», en *Mysticism and Logic* (Nueva York, 1918), existe ed. castellana de Paidós, pág. 150, y «Logical Atomism», en *Logical Positivism*, ed. por A. J. Ayer (Glencoe, Ill., 1959), pág. 34, existe ed. castellana de F. C. E. Véase también *Our Knowledge of the External World* (Londres, 1914), Lecture IV.

[7] «On Scientific Method in Philosophy», en *Mysticism and Logic*, pág. 94.

filosóficas de Russell, *Análisis del espíritu* (1921) y *Análisis de la materia* (1927), manifiestan muy acentuadamente la influencia de teorías científicas contemporáneas.

En la más influyente de sus obras tardías, *Investigación sobre el significado y la verdad* (publicada en 1940), dirige su atención a los problemas del lenguaje, la verdad y la verificación, así como a las conexiones entre ellos, problemas que había tratado más bien someramente en libros anteriores. Finalmente, en 1948, su último libro filosófico importante, *El conocimiento humano*, aborda en las dos secciones finales los problemas de la inducción y la probabilidad. No los había tratado anteriormente, si se exceptúa el breve capítulo sobre la inducción en *Los problemas de la filosofía*, casi cuarenta años antes. Las ideas que presenta en *El conocimiento humano* sobre lo que él llama «la inferencia no demostrativa» son interesantes e importantes, pero, cosa más bien sorprendente, aún no ha recibido la crítica detallada que nos permitiría llegar a una clara estimación resumida de su valor.

Podemos sintetizar la evolución filosófica de Russell diciendo que su *método* ha permanecido inmutable desde su rechazo del idealismo. El *contenido* de su filosofía ha cambiado, aunque menos de lo que han sugerido algunos de sus críticos. Cada una de las obras filosóficas publicadas desde 1912 ha ejemplificado algún cambio importante de su centro de interés, pero los cambios doctrinales importantes han sido pocos. Hay dos de ellos que se destacan: 1) su abandono de la teoría platónica de los universales; 2) un resuelto intento de aplicar los principios del «monismo neutral» a la solución de los problemas de la percepción y de la relación entre el cuerpo y la mente. Desde la publicación del *Análisis de la materia en* 1927, ha modificado la dirección de sus intereses sin alterar seriamente el contenido de

sus doctrinas. Nos ocuparemos primero del método de Russell, y luego de los lineamientos generales de sus teorías filosóficas maduras.

EL METODO

Russell ha sido un consecuente defensor del uso de métodos científicos en filosofía. Se trata por supuesto de un lema que han adoptado también otros filósofos, por lo cual hasta que no sepamos qué entiende por «método científico» es poco lo que nos dice. La filosofía, para Russell, es una actividad que comparte algunas de las características propias de la religión y de las ciencias. Como la religión, su objeto de estudio es la naturaleza del universo y el lugar del hombre en él; pero como la ciencia, trata de resolver los problemas que le plantea su objeto de estudio mediante métodos estrictamente racionales. Sin embargo, es indudable que no todos los métodos racionales son igualmente apropiados. Platón, Spinoza, Hume y Bradley, para nombrar solamente unos pocos filósofos, utilizaron todos ellos lo que concebían como el método de la razón aplicado a la experiencia humana, y llegaron a conclusiones muy diferentes. Russell explica[8] que «hay dos maneras diferentes por las que una filosofía puede tratar de basarse en la ciencia. Puede dar énfasis a los *resultados* más generales de la ciencia y tratar de darles una generalidad y unidad aún mayores; o puede estudiar los *métodos* de la ciencia y tratar de aplicarlos, con las necesarias adaptaciones, a su propio ámbito particular. Muchas doctrinas filosóficas inspiradas en la ciencia se han extraviado a causa de su preocupación por los *resultados* que se suponen momentáneamente alcanzados. No son resultados, sino *métodos* lo que es necesario transferir con

[8] *Idem*, págs. 105-106.

provecho de la esfera de las ciencias especiales a la esfera de la filosofía».

Pero ¿qué se entiende por «los métodos de la ciencia»? La experimentación, la medición y la formulación de hipótesis pueden ser consideradas como métodos científicos. Los científicos las utilizan y no pueden pasarse sin ellas. Pero el uso de *estos* métodos conduce a hallazgos concretos particulares referentes al mundo, justamente a esos *resultados* de los que Russell sostiene con razón que son en gran medida ajenos a la filosofía. Las teorías filosóficas deben tomar en consideración tales hallazgos sólo en cuanto ponen límites a las soluciones probables de problemas filosóficos. No son ésos los métodos que Russell tiene *in mente.*

¿Qué es lo que tiene *in mente,* pues? Para responder a esta pregunta debemos recordar que, si bien la palabra «ciencia» puede referirse a ciencias empíricas como la química o la biología, también puede aludir a las ciencias *formales* como la lógica y la matemática. Son estas ciencias formales las que Russell tiene principalmente *in mente.* Consideremos el carácter especial de los enunciados filosóficos. Son: *a*) generales y *b*) *a priori*[9]. Al decir que son generales, Russell quiere decir que no tratan de ninguna región particular del universo, espacial o temporal, y que no tienen un tema específico. Tampoco se refieren al universo como un todo. En verdad, no existe nada semejante a «el universo» y de lo que pueda hablarse significativamente. «Las proposiciones filosóficas —dice— no se ocupan de la totalidad de las cosas colectivamente, sino de todas las cosas distributivamente; y no sólo deben ocuparse de todas las cosas, sino que también deben ocuparse de aquellas propiedades de todas las cosas que no dependen de la naturaleza accidental de las cosas que puedan existir, sino que son verdaderas de todo mundo po-

[9] *Idem.*

sible, independientemente de los hechos que sólo puedan ser descubiertos por nuestros sentidos.»[10] Y al decir que los enunciados filosóficos son *a priori*, quiere decir que «deben ser tales que no puedan ser probados ni refutados por elementos de juicio empíricos[11]. Ahora bien, es evidente que las proposiciones que son verdaderas, generales y *a priori* son proposiciones de la lógica, y que la filosofía, concebida de tal modo, «se hace indistinguible de la lógica». «Lógica» es usada aquí en el sentido de la lógica simbólica o matemática, la ciencia a la que el mismo Russell tanto ayudó a nacer. La tarea del filósofo científico, pues, se convierte en la aplicación de los principios y los métodos de la lógica a los problemas de la filosofía. La actividad filosófica real de Russell fue un poco menos austera de lo que este programa sugiere. A veces da a la palabra «lógica» un sentido más liberal.

Veremos luego qué significó esto en la práctica. Mientras tanto, sin embargo, será útil destacar otros aspectos del método de Russell que contribuyen a darle su carácter científico. En primer lugar, Russell siempre ha utilizado un enfoque escéptico para enfrentarse a los problemas. Uno de sus primeros libros, *Los problemas de la filosofía*, comienza con la pregunta: «¿Hay algún conocimiento en el mundo que sea tan seguro que ningún hombre razonable pueda dudar de él?» Y uno de los objetivos del libro es hallar una manera de ordenar los elementos de nuestro conocimiento en un orden de credibilidad tal que las conexiones lógicas (o la falta de ellas) entre los primeros elementos de la lista y los últimos puedan ser vistos claramente. Es posible discernir la misma actitud en toda sus obras posteriores[12].

10 *Idem.*
11 *Idem.*
12 Véase, p. ej., *Our Knowledge of the External World*, págs. 75-77, 258 (existe ed. castellana de editorial Mirasol); *An Outline of Philosophy* (Londres, 1927), págs.

Considera que una ventaja importante del método del análisis lógico es que, al examinar las bases de nuestras creencias, podemos llegar a ver «la independencia de proposiciones que se consideraban lógicamente vinculadas... A medida que progresa la lógica, es cada vez menos lo que se puede probar»[13]. Sin embargo, insiste en la importancia de evitar un escepticismo insincero. Una cosa distinta es mostrar, adoptando el escepticismo como política filosófica, que «de A es imposible deducir B, aunque hasta ahora haya sido juzgado posible y se haya sostenido que ésta es la única razón valedera para creer en B. Pero si de hecho una persona sigue creyendo en B tan firmemente como antes, su escepticismo es insincero... Pero si no estamos dispuestos a profesar una incredulidad que somos, de hecho, incapaces de mantener, el resultado del análisis lógico es aumentar el número de premisas independientes que aceptamos en nuestro análisis del conocimiento»[14].

Un segundo rasgo característicamente científico de su obra es la naturaleza tentativa y provisional de sus conclusiones. Toma la precaución, particularmente en sus libros tardíos, de asignar a sus hallazgos un valor más modesto que el que asignan a los suyos la mayoría de los filósofos. Como ejemplo de esto, consideremos la conclusión de su artículo *El atomismo lógico*, en el cual esboza su teoría sobre la naturaleza de la mente y la materia. «Por supuesto, sería necesario ampliar y refinar de muchas maneras la anterior hipótesis sumaria, para adecuarla completamente a los hechos científicos. No la presentamos como una teoría acabada, sino solamente como una sugerencia acerca del tipo de doctrina que puede ser verdadera.»

I, 163-167, 239 (existe ed. castellana de Plaza & Janés); *An Inquiry into Meaning and Truth* (Londres, 1940), pág. 16 (existe ed. castellana de Losada).

[13] «Reply to Criticisms», en *The Philosophy of Bertrand Russell*, pág. 684.

[14] *Idem.*

Podríamos dar muchos otros ejemplos. Este pasaje, además, insinúa otro aspecto por el cual la filosofía de Russell puede ser llamada científica con propiedad. Aunque los hallazgos científicos no deben formar parte de las premisas de una teoría filosófica, 1) pueden servir como elementos de juicio negativos para refutarla, si la teoría invade sin tino el territorio de la ciencia, y 2) podemos pedir razonablemente que un enunciado filosófico sea bastante detallado y explícito como para ser compatible con el estado actual de la ciencia. Por dudoso que pueda ser en cualquier momento el *corpus* de la ciencia, es al menos más digno de ser creído que cualquier parte de la filosofía.

El último aspecto de la obra de Russell que justifica su afirmación de que la filosofía puede ser «científica» es su deliberado rechazo de todo intento de construir un «sistema» filosófico unificado a la manera de la metafísica clásica. En lugar de esto, recomienda tratar los problemas filosóficos *uno por uno* mediante los métodos del análisis filosófico. Russell sostiene que su método representa «el mismo tipo de adelanto que introdujo Galileo en la física: la sustitución de amplias generalidades no sometidas a prueba y sólo abonadas por cierto llamamiento a la imaginación por resultados fragmentarios detallados y verificables»[15]. Con el tiempo este método puede dar origen a un sistema, cuando sus hallazgos diversos se unen en un cuerpo de conocimiento coherente cuyas partes se sostienen mutuamente. Esto sucede también en la ciencia. Pero ni el científico ni el filósofo pueden considerar provechosamente que su objetivo sea la construcción de sistemas. Un sistema de conocimiento es una construcción ordenada de proposiciones verdaderas que deben ser establecidas laboriosamente una por una.

Russell es fundamentalmente un lógico matemáti-

[15] *Our Knowledge of the External World*, pág. 12.

co convertido en filósofo. Aunque se interesó por la filosofía desde su adolescencia, como hemos visto, sólo cuando halló la manera de utilizar sus descubrimientos lógicos para la solución de problemas filosóficos elaboró los métodos y doctrinas característicos por los que actualmente se le conoce. Escribió de *Principia Mathematica*: «Los métodos técnicos de la lógica matemática tal y como se encuentran desarrollados en este libro, me parecen muy poderosos y capaces de brindar un nuevo instrumento para el examen de muchos problemas que hasta ahora han estado sujetos a la vaguedad filosófica» [16]. Podemos dividir convenientemente las ideas de Russell sobre «la lógica como esencia de la filosofía» [17] en: 1) principios generales y 2) técnicas específicas para efectuar análisis lógicos. Los principios generales son cuatro: una doctrina acerca del lenguaje; una teoría de la forma lógica; una teoría del análisis lógico como método para poner de manifiesto la forma lógica; y una teoría del «atomismo lógico» que dirige el proceso de análisis. Examinemos brevemente cada uno de estos principios.

1. La actitud de Russell ante los lenguajes naturales, en los cuales se lleva a cabo la mayor parte del pensar, el escribir y la comunicación, es ambivalente. Por una parte, cree que hay un sentido en el cual los lenguajes naturales son una guía hacia el conocimiento de la naturaleza del mundo para referirse al cual los usamos. «Creo que hay una relación discernible entre la estructura de las oraciones y la estructura de los sucesos a los que se refieren las oraciones. No creo que la estructura de hechos no verbales sea totalmente incognoscible, y creo que, con suficiente cautela, las propiedades del lenguaje pueden ayudarnos a comprender la estructura del

[16] «Logical Atomism», en Ayer, *op. cit.*, pág. 33.
[17] Título de la segunda conferencia de *Our Knowledge of the External World.*

mundo.»[18] Esto debe ser así porque las actitudes alternativas frente al lenguaje o son obviamente falsas, o son contradictorias. Por otra parte, tiene aguda conciencia de las múltiples maneras en que el lenguaje puede extraviar al pensamiento. «Creo que la influencia del lenguaje sobre la filosofía ha sido profunda y casi ha pasado inadvertida. Si no queremos dejarnos extraviar por esta influencia, es necesario adquirir conciencia de ella y preguntarnos deliberadamente hasta qué punto es legítima.»[19] Además, sostiene que un lenguaje natural es poco apto para expresar muchas cuestiones filosóficas; en consecuencia, «los filósofos que han dependido de él frecuentemente se han extraviado por su causa»[20].

En todo lenguaje hay dos aspectos principales: su vocabulario y su sintaxis. El vocabulario es traicionero para el filósofo, porque las palabras de los lenguajes naturales habitualmente son vagas y a menudo, también, ambiguas. Por lo tanto, debemos prestar constante atención a los sentidos exactos con los que se usan las palabras en las exposiciones filosóficas. Este tipo de atención y el género de análisis de significados que se desprende de él ha constituido un procedimiento filosófico común desde Aristóteles. Russell cree, además, que las confusiones filosóficas concernientes a problemas como los de la sustancia y los universales desacreditan las peculiaridades de los vocabularios naturales. Pero Russell atribuye a las características *sintácticas* de los lenguajes naturales muchos de sus defectos filosóficos.

2. Russell llegó tempranamente a esta concepción, como resultado de su crítica de los idealistas hegelianos y de sus estudios sobre la filosofía de Leibniz y sobre lógica matemática. En particular,

18 *An Inquiry into Meaning and Truth*, pág. 429.
19 «Logical Atomism», en Ayer, *op. cit.*, pág. 38.
20 *Our Knowledge of the External World*, pág. 108.

mostró cómo la estructura de sujeto y predicado de las oraciones oculta la estructura lógica real de las proposiciones que encarnan y conduce a teorías falsas y fantásticamente metafísicas, como el monadismo de Leibniz y el idealismo absoluto. Es muy obvia la necesidad de este concepto de *forma lógica* en la aplicación de la lógica simbólica a los lenguajes naturales. Todo razonamiento deductivo válido acerca de cualquier tema es válido en virtud de su forma lógica. Podemos ilustrar esto mediante ejemplos simples tomados de una etapa primitiva de la lógica. Es intuitivamente obvio que los enunciados (A) y (B) son implicaciones válidas:

A. Si todos los ranúnculos son dicotiledóneos y algunas flores amarillas no son dicotiledóneas, entonces algunas flores amarillas no son ranúnculos.

B. Si todos los intelectuales son admiradores de Proust y algunos filósofos no son admiradores de Proust, entonces algunos filósofos no son intelectuales.

Pero la validez de (A) y (B) no depende en modo alguno de su asunto. Pues si reemplazamos los términos «ranúnculos», «dicotilédoneos», etc., por variables, *X*, *Y*, *Z*, tenemos:

C. Si todos los *X* son *Y* y algunos *Z* no son *Y*, entonces algunos *Z* no son *X*.

Esto es tan obviamente válido como (A) y (B), y representa su forma lógica común. Entendemos (C) en el sentido de: «cualesquiera que sean *X*, *Y* y *Z*, si todos los *X* son *Y*, etc.». Así, podemos reemplazar las variables por los términos que nos plazca, y obtendremos otras implicaciones —siempre que el reemplazamiento se haga correctamente— que

también serán válidas y cuya validez dependerá de ser ejemplos de sustitución de la forma válida (C).

Una de las tareas de la lógica simbólica es hallar maneras de someter a prueba la validez de estas formas de razonamiento, que pueden ser —por supuesto— de mucha mayor complejidad y sutileza que (C). Pero con tal fin, primero hemos de hallar maneras de representar cualquier declaración expresada en un lenguaje natural de manera que se evidencie su estructura o forma lógica subyacente. Es importante observar que la forma lógica, expresada en lenguaje lógico, es *neutral* entre los lenguajes naturales, del mismo modo que (C) es neutral entre (A) y (B). Un inglés, un ruso y un chino podrían traducir declaraciones equivalentes al mismo lenguaje lógico. Por ejemplo, las oraciones mutuamente traducibles:

Todos los hombres son mortales.
Omnes homines mortales sunt.
Alle Menschen sind sterblich.

son todas representables en lenguaje lógico del siguiente modo:

$$(x)\ (fx \supset gx)$$

El lenguaje de *Principia Mathematica* fue un enorme progreso hacia la obtención de un lenguaje «ideal» por medio del cual poder disecar y exponer el esqueleto lógico común a todos los lenguaje naturales. La comprensión de que la forma gramatical de una proposición puede representar erróneamente su forma lógica se debe íntegramente a Russell y ha brindado una noción de inestimable valor para desarrollar la técnica del análisis lógico.

3. El análisis lógico, para Russell, es un proceso de clarificación de conceptos y proposiciones —sean

de la ciencia, de la filosofía o del sentido común— que constituyen una fuente de oscuridad y confusión. La traducción a un lenguaje ideal sólo es una manera de efectuar el análisis. Pero para realizar completamente este programa, debemos primero perfeccionar nuestro lenguaje lógico. Tal proyecto encuentra grandes dificultades técnicas, y pocos lógicos —Russell menos que ninguno— afirmarían que el lenguaje ideal ha sido completado.

Una de estas dificultades, que surgió en la fundamentación de la matemática, contribuyó indirectamente a estimular un importante desarrollo de la teoría del lenguaje de Russell. Podemos ilustrarla de manera simple mediante la siguiente paradoja, que si bien no es la que planteó la dificultad original, es suficientemente similar a ella como para poner de manifiesto el punto en discusión[21]. Consideremos la siguiente oración:

La frase impresa en esta página en el interior de un rectángulo es falsa.

Esta oración (llamémosla «*S*») se refiere a sí misma, y dice de sí misma que es falsa. Pero si *S* es falsa, lo que dice no es verdadero. Esto es, *S* no es falsa. Y si suponemos, como habitualmente, que toda oración es verdadera o falsa, esto significa que *S* es verdadera. Pero si *S* es verdadera y dice de sí misma que es falsa, entonces debe ser falsa. Así, si suponemos que *S* es falsa, nos vemos obligados a concluir que es verdadera, y viceversa.

Si la manera como usamos el lenguaje conduce a paradojas de este tipo, podemos suponer razonablemente que lo estamos usando erróneamente, de algún modo. En este caso, no es difícil ver por qué surge la paradoja. Se debe a que *S* se refiere *a sí*

[21] Russell y Whitehead examinan las paradojas lógicas de la sección VIII del capítulo II de la introducción a *Principia Mathematica*.

misma. Russell resuelve la paradoja estableciendo una distinción entre «órdenes de proposiciones» o, lo que equivale a lo mismo, entre niveles de lenguaje[22].

Podemos distinguir el nivel 1 de oraciones acerca del mundo, el nivel 2 de oraciones acerca de las oraciones del nivel 1, y así sucesivamente. S_1 podría ser, por ejemplo, «está lloviendo». Luego, S_2 en el nivel 2 puede afirmar algo, verdadero o falso, acerca de S_1, por ejemplo, «S_1 está en castellano», «S_1 es gramaticalmente incorrecta», «S_1 es falsa», «S_1 es verdadera», etc. En un lenguaje adecuadamente ordenado, toda oración se referirá a una oración de un nivel de lenguaje *inmediatamente inferior* o, si es de nivel 1, dirá algo acerca del mundo no lingüístico. Esta es una de las nociones básicas de la famosa «teoría de los tipos» de Russell. Aunque la teoría estaba destinada originalmente a evitar contradicciones en la fundamentación de la matemática, su extensión a los lenguajes naturales resultó, al mismo tiempo, fructífera y controvertida. No sólo las proposiciones sino también las palabras (o, más bien, sus significados) pueden ser de diferentes tipos lógicos:

> Todas las palabras son del mismo tipo lógico: una palabra es una clase de series de sonidos o formas, según se oigan o se lean. Pero los significados de las palabras son de diversos tipos lógicos. Un atributo (expresado por un adjetivo) es de un tipo diferente de los objetos a los que puede ser atribuido (verdadera o falsamente); una relación (expresada quizá por una preposición, quizá por un verbo transitivo, quizá de alguna otra manera) es de un tipo diferente de los términos que vincula o no vincula. La definición de tipo lógico es la siguiente: *A* y *B* son del mismo tipo lógico si y sólo si, dado cualquier hecho

22 Es mucho lo que se ha hecho sobre este tema desde la publicación de *Principia Mathematica.*

> del que *A* sea constituyente, existe un hecho correspondiente que tiene a *B* como constituyente y que resulta de sustituir *A* por *B*, o bien es la negación de lo que resulta en tal caso. Para dar un ejemplo, Sócrates y Aristóteles son del mismo tipo porque «Sócrates era un filósofo» y «Aristóteles era un filósofo» son hechos; Sócrates y Calígula son del mismo tipo porque «Sócrates era un filósofo» y «Calígula no era un filósofo» son hechos. Amar y matar son del mismo tipo porque «Platón amaba a Sócrates» y «Platón no mató a Sócrates» son hechos. Se desprende formalmente de la definición que, cuando dos palabras tienen significados de tipos diferentes, las relaciones de las palabras con lo que significan son de tipos diferentes; es decir, no hay una relación de significado entre palabras y lo que representan, sino tantas relaciones de significado, cada una de un tipo diferente, como tipos lógicos hay entre los objetos que representan. Este hecho es una importante fuente de error y confusión en filosofía[23].

Una consecuencia muy importante de esta concepción es que, si la aceptamos, disponemos de un criterio para distinguir las oraciones con sentido de las oraciones sin sentido. ¿Por qué la oración:

los números primos son nutritivos

no es verdadera ni falsa, sino que simplemente carece de sentido? Porque los números primos, diría Russell, son de un tipo lógico diferente al de los arenques o las naranjas. Un resultado de este punto de vista es que, cuando consideramos enunciados, no sólo debemos preguntar: ¿es verdadero o falso?, sino que primero debemos preguntar: ¿tiene sentido o no? Sin embargo, esta original y promisoria tesis es difícil de aplicar pormenorizadamente y ha

[23] «Logical Atomism», en Ayer, *op. cit.*, págs. 39-40.

sido criticada[24]. Fiel a su programa científico de filosofar de manera tentativa y no dogmática, Russell admite que su teoría puede ser defectuosa. «Nunca he creído que la teoría de los tipos, tal como yo la formulé, sea definitiva... Pero espero que, con el tiempo, se elabore alguna teoría simple, satisfactoria y, al mismo tiempo, satisfactoria desde el punto de vista de lo que podría llamarse sentido común lógico.»[25]

4. La lógica de Russell se basa en una cierta concepción del mundo, y al mismo tiempo le brinda apoyo; quizá no sea injusto llamar metafísica a dicha concepción. En verdad, podemos aceptar la lógica sin aceptar su metafísica. Es lo que hacen muchos lógicos; pero Russell acepta ambas. Esta concepción del mundo fue llamada por el mismo Russell «atomismo lógico». Ha abogado consecuentemente por ella desde que la formuló por primera vez. Escribió sobre la misma en 1943: «Creo que casi todo el mundo, en el ámbito filosófico, discrepa conmigo en este punto, pero me mantengo impenitente, porque nunca encuentro que se planteen argumentos contra mi atomismo lógico. Sólo encuentro una moda y un dogma»[26]. El principio fundamental de esta doctrina ha servido de guía a Russell en todos sus escritos filosóficos desde su temprano rechazo del idealismo. En su último libro filosófico, explica el principio de esta manera: «Si se admite que, hablando en términos generales, la ciencia y el sentido común pueden interpretarse de modo que sean verdaderos en lo fundamental, se plantea la cuestión: ¿cuáles son las hipótesis mínimas de las que se desprende este vasto ámbito de la verdad?»[27] Además

[24] Véase especialmente el artículo del Prof. Max Black titulado «Russell's Philosophy of Language», en *The Philosophy of Bertrand Russell*, págs. 227-256.
[25] «Reply to Criticism», pág. 692.
[26] *Idem*, pág. 717.
[27] *My Philosophical Development*, pág. 219.

de este principio metodológico que es una versión de la navaja de Occam a la que aludimos antes, hay dos creencias que constituyen la base de su atomismo lógico: 1) la de que la nueva lógica elaborada en *Principia Mathematica* es un lenguaje que «revela inmediatamente la estructura lógica de los hechos afirmados o negados»[28]; 2) la creencia, que data de su reacción contra el hegelianismo, de que el mundo es fundamentalmente *múltiple*. Esta creencia se basaba en parte en fundamentos empíricos y en parte en su comprensión de la importancia de las *relaciones* para la matemática y para la ciencia empírica. Si el monismo de Hegel (o alguna otra variedad de monismo) es correcto, las relaciones son tan ilusorias como han sostenido los idealistas. Pero puesto que las relaciones son necesarias para garantir la verdad de la matemática y de la ciencia empírica, el monismo debe ser falso. El mundo, pues, debe consistir en una serie de entidades diferentes.

Pero, ¿cuál es la naturaleza de esas entidades? La respuesta de Russell es que son *hechos atómicos*. Un hecho atómico consiste en un particular calificado por una propiedad —por ejemplo: esto es blanco— o dos o más particulares relacionados por una relación —por ejemplo: *A* es mayor que *B*; *A* está entre *B* y *C*—. (Las relaciones, por supuesto, pueden vincular dos, tres, cuatro o cualquier número de particulares.) Pero, ¿qué entiende Russell por un particular? Ciertamente, no alude a las cosas individuales de nuestra experiencia cotidiana: mesas, árboles, piedras, animales, personas, etc. Estas son entidades complejas y no pueden ser el resultado del análisis. (En realidad, sólo son «*prima facie* entidades complejas». Pues en el análisis se disuelven, como veremos luego, en «ficciones lógicas»: series, clases, etc.) Las entidades complejas a las que llega el análisis

[28] «The Philosophy of Logical Atomism», Lecture II en *Logic and Knowledge*, ed. por R. C. Marsh (Londres, 1956) (existe edición castellana de Taurus).

son hechos atómicos consistentes en particulares calificados por propiedades o vinculados por relaciones. En cuanto a los «particulares» mismos, Russell da diferentes explicaciones de ellos en diferentes lugares. Primero dice que son «cosas tales como pequeñas manchas de color o sonidos, cosas momentáneas, y algunas de ellas serán predicados o relaciones, etc.»[29]. Luego, define los «particulares» como «términos de relaciones en hechos atómicos», y los «nombres propios» como «palabras para indicar particulares»[30]. Estas últimas definiciones excluyen las propiedades y las relaciones, que se convierten entonces, por así decir, en el cemento que mantiene unidos los particulares en los diversos esquemas lógicos que pueden adoptar los hechos atómicos. De hecho, es difícil obtener un claro concepto *positivo* de lo que significa «hecho atómico» para Russell, porque es difícil discernir claramente el significado de «particular» (quizá los puntos espacio-temporales sean lo más aproximado a este *status*). Es más fácil obtener una descripción negativa del concepto. Hechos atómicos son aquellos que *parecen* no ofrecer base ulterior para el análisis (aunque Russell admite que «es perfectamente posible suponer que las cosas complejas son susceptibles de analizarse *ad infinitum* y que nunca se llega a lo simple»[31].

Los hechos atómicos, pues, son complejos en la medida en que están construidos a partir de particulares y propiedades o relaciones. Pero tienen al menos una simplicidad relativa en cuanto representan el límite del análisis. Además, su simplicidad se refleja en su forma de representación en el lenguaje ideal de la lógica matemática. Si *a, b, c* ... representan particulares y *f, g, h* ... propiedades y relaciones (esto es, predicados monádicos y predicados diádi-

[29] *Idem*, Lecture I.
[30] *Idem*, Lecture II.
[31] *Idem*.

cos, triádicos, tetrádicos o *n*-ácidos) podemos representar:

1. Esto es blanco.
2. *A* es mayor que *B*.
3. *B* está entre *C* y *D*.

respectivamente, por:

1'. *f* (*a*)
2'. *g* (*ab*)
3'. *h* (*bcd*)

y así sucesivamente. Tales fórmulas representan proposiciones atómicas de nuestra lógica, es decir, proposiciones que no contienen otras *proposiciones* como componentes. Podemos compararlas con las proposiciones *moleculares*, construidas a partir de las primeras mediante palabras que expresan conectores lógicos, tales como «no», «y», «si ... entonces» y «o», y cuantificadores como «para todo *x*» o «existe un *x* tal que...». Dadas las dos proposiciones atómicas *

4. Esto es rojo.
5. Esto es extenso.

podemos construir las proposiciones moleculares:

6. Esto es rojo y esto es extenso.
7. Si esto no es extenso, entonces esto no es rojo.
8. Para todo *x*, si *x* es rojo, entonces *x* es extenso.

De acuerdo con la lógica de Russell, puede conocerse la verdad o la falsedad de estas proposiciones moleculares si conocemos la verdad o falsedad de las proposiciones atómicas a partir de las cuales están construidas *.

* Suponiendo, por supuesto, que éstas sean genuinas proposiciones atómicas.
* En el caso de (8), suponemos que puede ser interpretado como una conjunción, del siguiente modo: si *a*,

Es una doctrina audaz y sorprendente, pero es indudable que sólo es un programa para una teoría acerca del lenguaje y acerca del mundo. Demostrar en detalle cómo, a partir de este esquema, es posible construir nuestras normas lingüísticas en todos los niveles, desde los más simples hasta los más complejos, es una tarea enorme que aún no ha sido abordada seriamente. Russell, por supuesto, estaría de acuerdo en que una doctrina de las proposiciones atómicas y de sus combinaciones, aun complementada con la teoría de los tipos lógicos y los niveles de lenguaje, está todavía muy lejos de una teoría completa del lenguaje. Sus críticos han tendido a considerar lo que no es más que un cimiento como si fuera la estructura completa [32].

Estos son, pues, los principios fundamentales en que se basa el método filosófico de Russell. ¿Cómo los aplica? La mejor manera de comprenderlo es examinando respuestas a problemas filosóficos específicos. Y a título de introducción, podemos considerar brevemente dos recursos analíticos característicos que utiliza Russell al abordar esos problemas. El primero es el método de las construcciones lógicas; el segundo es la teoría de las descripciones. Ya hemos visto que enuncia su principio de economía intelectual, la navaja de Occam, en la forma: «Siempre que sea posible, es menester sustituir las inferencias que llegan a entidades desconocidas por construcciones realizadas a partir de entidades conocidas». En otras palabras, tratemos de explicar el mundo en términos de aquellos de sus características de las que tenemos conocimiento directo; y evitemos suponer la existencia de cosas que no conocemos (o

---

es rojo, entonces a_1 es extenso, *y* si a_2 es rojo, entonces a_2 es extenso *y*... *y* si a_n es rojo, entonces a_n es extenso.

[32] P. ej., J. O. Urmson en *Philosophical Analysis* (Oxford, 1956). Russell ha rechazado sus críticas por basarse en malentendidos.

no podemos conocer) directamente, a menos que los hechos de la lógica nos obliguen a ello. Russell llegó a valorar la utilidad de este principio en el curso de sus investigaciones sobre los fundamentos de la matemática. Por ejemplo, la geometría plana trata de entidades como puntos y líneas rectas. Pero es evidente que éstos no son objetos de la experiencia. Los puntos y rayas sobre un papel mediante los cuales los representamos no tienen las propiedades que definen a tales conceptos geométricos. Euclides define un punto, por ejemplo, como lo que tiene posición pero no tiene magnitud. Pero es posible, utilizando un método elaborado por primera vez por Whitehead [33], analizar el concepto de *punto* en términos de entidades que *surgen* en nuestra experiencia. Consideremos, por ejemplo, una serie de esferas concéntricas de volumen decreciente y colocadas una dentro de otra como una serie de cajas chinas. Descubrimos que tal *serie* (esto es, el *conjunto* de esferas y la relación que las ordena) constituye una entidad que satisface todos los requisitos lógicos del concepto geométrico de *punto* [34]. Así, hemos sustituido un concepto no empírico por otro empírico sin ninguna pérdida esencial de significado. Russell admite que tal sustitución puede parecer a primera vista desmañada y menos transparente a la intuición que el concepto familiar cuyo análisis constituye. «Muy a menudo, el enunciado resultante es más complicado y difícil que aquel que afirma, como el sentido común y la mayor parte de la filosofía, entidades hipotéticas en cuya existencia no tenemos ninguna buena razón para creer... Pero es un error suponer que lo que es fácil y natural en el pensamiento se

[33] Véase su *The Concept of Nature* (Cambridge, 1920), capítulo IV y C. D. Broad, *Scientific Thought* (Londres, 1923), capítulo I.

[34] Véase *Our Knowledge of the External World*, capítulo IV.

halla más exento de suposiciones sin fundamento.»[35] Veremos más adelante cómo utiliza Russell las construcciones lógicas al abordar algunos problemas filosóficos.

La teoría de las descripciones brinda un método para analizar ciertos tipos de enunciados filosóficamente desconcertantes. El análisis elimina el desconcierto poniendo de manifiesto una forma lógica compleja, oculta en el lenguaje común por una forma gramatical simple pero engañosa. El problema deriva de la diferencia entre los nombres propios y las frases unívocamente descriptivas que, en castellano, adoptan la forma «el tal y tal» *. Si decimos, para usar uno de los ejemplos de Russell:

Scott es el autor de *Waverley*,

el «es» de esta frase expresa identidad; es decir, «Scott» y «el autor de *Waverley*» denotan el mismo objeto. Los lógicos suponían, al mismo tiempo, que si dos expresiones denotan el mismo objeto, una de ellas puede ser sustituida por la otra en cualquier enunciado sin alterar la verdad o falsedad de éste. Pero esto no siempre es así. *Waverley* fue publicado anónimamente y muchas personas, inclusive el rey Jorge IV, querían saber si el enunciado «Scott es el autor de *Waverley*» era verdadero. Pero obviamente no querían saber si el enunciado de sustitución «Scott es Scott» era verdadero.

De acuerdo con la teoría de las descripciones de Russell, puede analizarse la oración mencionada en una conjunción de *tres* proposiciones:

1. Existe un x tal que x escribió *Waverley*.

[35] *Idem.*

* Tales expresiones pueden ser usadas en otros sentidos. Por ejemplo, en «la ballena es un mamífero», la expresión «la ballena» no es una descripción definida. La teoría de Russell sólo se refiere a las descripciones definidas.

2. Para todo *y*, si *y* escribió *Waverley*, *y* es idéntico a *x*.
3. No existe un *x* tal que *x* escribió *Waverley* y *x* no es idéntico a Scott.

(En un lenguaje menos formal: una y sólo una persona escribió *Waverley* y esta persona era Scott.) Este análisis elimina los peligros de suponer que las frases que contienen descripciones definidas como «el autor de *Waverley*» o «la montaña más alta de Africa» son *nombres propios*. Tal suposición puede conducir a creencias metafísicas falsas y extravagantes, del siguiente modo. Un nombre propio, si se lo usa significativamente, debe referirse a un objeto. Consideremos oraciones como:

La montaña de oro está en Africa.
El actual rey de Francia es calvo.
El más viejo dragón de Irlanda es carnívoro.

Si se consideran como nombres propios los sujetos de estos enunciados, éstos ni siquiera tendrán sentido a menos que existan las entidades a las que se refieren los nombres. Pero, evidentemente, los enunciados tienen sentido. Así, parece seguirse de ello que deben existir entidades *de algún tipo* (aunque, sin duda, no serán cosas del mundo real) representadas por las descripciones definidas. El filósofo austríaco Meinong (1853-1921) llegó a una creencia de este tipo, creencia que revela, como observa Russell, «la ausencia de ese sentido de realidad que debe conservarse aun en los estudios más abstractos»[36].

La teoría de las descripciones elimina la necesidad de tales hipótesis fantásticas al poner de manifiesto que las descripciones definidas no son nombres propios. Lo logra ofreciendo un análisis de las oraciones

[36] *Introduction to Mathematical Philosophy* (Londres, 1919), pág. 169 (existe edición castellana de Losada).

en las que aparecen. Dicha teoría, por supuesto, ha sido sometida a crítica, pero Russell, en sus escritos filosóficos más recientes, la ha defendido vigorosa y convincentemente[37]. No fue el único medio sugerido para resolver esos problemas de la filosofía del lenguaje; el lógico alemán Gottlob Frege (1848-1925) propuso otro. Pero la teoría de Russell sigue siendo un ejemplo clásico de una técnica de análisis lógico y, como dice F. P. Ramsey, un paradigma de la filosofía *.

Hasta ahora hemos considerado el método filosófico de Russell, sin examinar sus ideas sobre los problemas tradicionales de la filosofía: el cuerpo y la mente, el mundo externo, la verdad, los universales, etc. A largo plazo, quizá sea su método lo que goce de mayor influencia y no el contenido específico de sus teorías; pero estas teorías se cuentan entre las más originales y debatidas de la filosofía del siglo XX. No disponemos de espacio para pasar revista a todas ellas, por lo que he elegido tres grupos de temas para su examen: 1) el cuerpo, la mente y el problema del mundo externo; 2) la verdad; 3) la inferencia no demostrativa.

[37] La crítica más completa es la de P. F. Strawson en su conocido artículo «On Referring», publicado en *Mind*, 1951. Russell discute este artículo y refuta las críticas de Strawson en *My Philosophical Development*, págs. 238-245.

* Las aplicaciones de la teoría de las descripciones no se limitan a los problemas mencionados. Por ejemplo, dicha teoría tiene consecuencias importantes para la antigua cuestión filosófica: «¿es la existencia un predicado?»[38].

[38] Véase *Mysticism and Logic*, págs. 168-170. Para la exposición de Russell de la teoría, véase «On Denoting», *Mind*, 1905; *Principia Mathematica*, vol. I, Introduction, capítulo III y págs. 173-187; *Introduction to Mathematical Philosophy*, capítulo XVI; *Mysticism and Logic*, capítulo X; y *My Philosophical Development*, págs. 83-85, 238-245.

LA MENTE, LA MATERIA Y EL MUNDO EXTERNO

En los años que siguieron a su temprano período idealista, las opiniones filosóficas de Russell fueron las que, en general, sostienen las personas cultas con sentido común. Pero llegó a considerables complicaciones lógicas cuando estas opiniones parecían conducir, como sucede a menudo, a dificultades y contradicciones. *Los problemas de la filosofía*, publicado en 1912, señala el punto de mayor *acercamiento* al sentido común. La mayoría de sus doctrinas características aparecieron en los publicados después de esa fecha, comenzando en 1914 con *Nuestro conocimiento del mundo externo*. En estos libros posteriores, acepta las conclusiones del sentido común en la medida en que resisten la crítica. Pero sucede muy a menudo que la resisten, en su opinión.

Quizá la más famosa y la más criticada de las teorías filosóficas de Russell sea la del «monismo neutral». En el siglo XIX, Ernst Mach y luego William James sugirieron diversas versiones de esta teoría. Russell en un principio criticó estas sugerencias, pero luego elaboró su propia versión de ellas. El principio básico de la teoría es que no hay ninguna diferencia de naturaleza fundamental entre los sucesos mentales y los físicos. Y puesto que «mente» y «materia» son, para Russell, construcciones lógicas realizadas a partir de sucesos mentales y físicos, respectivamente, en el fondo no hay diferencia alguna entre mente y materia. Esta teoría, si es aceptable, libera la filosofía del dualismo de la mente y el cuerpo introducido por Platón y reafirmado en el siglo XVII por Descartes. Además, es una teoría que tiene un aroma distintivamente «empírico» y que observa la economía de suposiciones exigida por la navaja de Occam. Puede arrogarse el mérito de mantenerse más cerca de los hechos de la experiencia que la mayoría de

las teorías, ya que no infiere entidades (como las mentes o las sustancias físicas) que no aparezcan en el catálogo de cosas de las que tenemos, o podemos tener, conocimiento directo.

Imaginemos, con fines ilustrativos, un universo simplificado[39] consistente en dos esferas, S_1 y S_2, y un único observador, *O*. Podemos suponer que S_1 es roja y S_2 verde, que ambas tienen un pie de radio y que están situadas a 10 pies una de otra. *O* tiene órganos sensoriales y un sistema nervioso central normales y puede moverse libremente en el universo. Para mayor simplicidad, omitimos toda consideración sobre las observaciones que realiza *O* de su propio cuerpo. Además, suponemos que el borde del universo se encuentra allí donde ambos objetos desaparecen, según las leyes comunes de la perspectiva (este universo, por ende, será aproximadamente esférico). Podemos luego considerar a S_1 y S_2 como centros de donde parten radios en todas direcciones. Podemos concebir cada uno de estos radios como *aspectos* de su objeto central. Es decir, cada aspecto es la apariencia que presentaría el objeto desde ese punto, si en él hubiera un observador. Y cada punto del espacio consistirá en la intersección de un radio de S_1 con un radio de S_2. Así, todo punto del universo consistirá en un par de aspectos, uno de S_1 y otro de S_2 (o bien, en los casos en los que los radios se encuentran sobre la misma recta, un único aspecto de S_1 o S_2). A una visión del mundo desde un lugar determinado Russell lo llama una «perspectiva». El universo físico, pues, consistirá en el conjunto de todas las perspectivas.

Si además *O* está presente en un punto determinado, los aspectos de S_1 y S_2 en ese punto se convierten en miembros de otra serie, las experiencias de *O*.

[39] Adapto esta idea del lúcido análisis de W. T. Stace publicado en *The Philosophy of Bertrand Russell*, págs. 259-260.

La experiencia total o la historia mental de *O* será, pues, la serie temporalmente ordenada de los aspectos de S_1 y S_2 desde los puntos en los que *O* se coloque sucesivamente. Así, se reúnen los aspectos en dos tipos diferentes de «haces». Por un lado, los consistentes en los aspectos de S_1 constituyen el objeto físico S_1, mientras que los consistentes en los aspectos de S_2 constituyen el objeto físico S_2. Por otro, los aspectos que aparecen en la experiencia de *O* a medida que se desplaza de un punto espaciotemporal del universo a otro constituyen su historia mental. No hay ninguna diferencia en los materiales reunidos; solamente las colecciones de los que forman parte determinan que los consideremos como mentales o como físicos. En el universo simplificado que hemos esbozado, todos los aspectos de los objetos serían físicos y solamente los que aparecen en la experiencia de *O* serían mentales.

Es posible complicar este universo artificialmente simplificado e introducir todos los objetos y todos los observadores de nuestro mundo real sumamente complejo sin ningún cambio de principio. El mismo Russell ilustra su teoría de diversas maneras. En *El análisis del espíritu* dice:

> Cuando contemplo una estrella, mi sensación es:
>
> 1. Un miembro del grupo de particulares que es la estrella y que está asociado al lugar donde se encuentra la estrella.
> 2. Un miembro del grupo de particulares que es mi biografía y que está asociado al lugar donde yo me encuentro.
>
> El resultado de ello es que todo particular del tipo pertinente a la física está asociado a *dos* lugares: p. ej., mi sensación de la estrella está asociada al lugar donde yo me hallo y al lugar donde se halla la estrella. Este dualismo no tiene nada que ver con una «mente» que se me pueda atri-

buir; existe exactamente en el mismo sentido si se me reemplaza por una placa fotográfica[40].

[También ofrece una explicación más pintoresca y metafórica para destacar el mismo punto mediante] la analogía de la guía de Correos, que clasifica a las personas de dos maneras: alfabética y geográfica. En el primer ordenamiento, los vecinos de una persona son los que están cerca de él en el alfabeto; en el otro, son los que viven al lado. De este modo, una sensación puede ser agrupada con una serie de otros sucesos por una cadena de recuerdos, en cuyo caso forma parte de una mente; o puede ser agrupada con sus antecedentes causales, en cuyo caso aparece como parte del mundo físico. Esta concepción brinda una enorme simplificación[41].

La simplicidad de la visión del mundo que se desprende de dicha teoría es, por supuesto, según la concepción que tiene Russell del método filosófico, su principal ventaja. La simplicidad es realmente una virtud en una teoría, pero sólo si ésta explica los hechos que pretende explicar. ¿Logra esto el monismo neutral?

Parecería que no. En primer lugar, los contenidos de nuestras experiencias sensoriales (o lo que Russell llama «perceptos») no constituyen la totalidad de ninguna mente normal. También están las imágenes, de la memoria y de la imaginación, las emociones, las disposiciones, etc. Y el sentido común agregará la «conciencia», como carácter común de todos los elementos de la vida mental. La percepción sensorial, la memoria, el razonamiento, la volición, el deseo, etc., son de naturalezas muy diferentes, pero todos ellos, según el sentido común y muchos filósofos, comparten la propiedad de ser «estados de conciencia». Evidentemente, es difícil hacer un ca-

40 *The Analysis of Mind* (Londres, 1921), págs. 129-130.
41 *My Philosophical Development*, pág. 139.

tálogo de contenidos mentales que satisfaga siquiera a una minoría de filósofos. Pero es indudable por lo menos que los materiales a partir de los cuales se construyen nuestras vidas mentales no consisten solamente en perceptos. Russell dedica mucho tiempo e ingenio (particularmente en *Análisis del espíritu* y en *Esbozo de la filosofía*) a tratar de demostrar que la introspección, la imaginación, la memoria, el deseo, las emociones y otros sucesos *prima facie* «mentales» pueden ser reducidos a imágenes y perceptos, además de la acción de ciertas leyes causales. Arguye con cierta plausibilidad que la noción de conciencia como una especie de sustancia mental o una cualidad mental general es indefendible[42]. «La mente es una cuestión de grado, ejemplificada principalmente por el número y la complejidad de los hábitos.» Pero el lector crítico se queda con la impresión de que la exigencia de Russell de economía explicativa le impide en este caso hacer justicia a los hechos. Su teoría ha sido criticada severamente, y el mismo Russell ha reconocido la fuerza de algunas de estas objeciones, aunque sin renunciar al monismo neutral. El profesor Stace[43] señala que las entidades neutrales del sistema de Russell son aspectos que pueden ser constituyentes tanto de la mente como de la materia. Las imágenes, en cambio, son puramente mentales, mientras que los aspectos que permanecen sin ser percibidos son puramente físicos. Si esto es así, Russell no ha evitado el dualismo o una distinción fundamental entre los mundos mental y material. Este es, quizás, uno de los puntos de la filosofía de Russell en los que la navaja de Occam ha afeitado demasiado y ha arrancado tejidos esenciales junto con el vello metafísico que pretendía eliminar.

[42] *The Analysis of Mind*, especialmente Lecture XXV (existe edición castellana de Paidós).
[43] En *The Philosophy of Bertrand Russell*, pág. 363.

En su obra posterior[44], Russell se expresa de manera diferente sobre la mente y la materia. Los sucesos mentales, de los cuales la «mente» es una colección, son lo que es posible conocer sin inferencia; la materia sólo es cognoscible como resultado de la inferencia. Y la «conciencia» debe ser analizada en términos de los conceptos más elementales de «atención» u «observación»[45]. Podemos considerar esto como una versión más cauta del monismo neutral que, si bien es menos detallada que la versión anterior, aún es compatible con sus ideas básicas. Pero si la teoría fracasa, el fracaso reside más en la descripción excesivamente simple de la mente que en el ingenioso análisis de la materia. Para analizar más detenidamente su teoría de los objetos materiales, debemos examinar primero la tesis de Russell sobre la percepción sensorial.

En un principio, Russell había aceptado una concepción de la percepción sensorial (inspirada en Brentano y Meinong) según la cual hay tres elementos distinguibles en todo proceso en que se experimente a través de los sentidos un objeto físico: el acto mental de experimentar la sensación, el contenido sensorial y el objeto experimentado por los sentidos. Si miro un tomate, soy *consciente* de una *mancha roja redonda* que yo creo causada por el *tomate* que estoy percibiendo (o que está relacionado de alguna otra manera con él). Las tres expresiones en bastardillas representan, respectivamente, el acto, el contenido y el objeto. Russell critica estas distinciones en el primer capítulo de *Análisis del espíritu*. En primer término, abandona la idea de un acto mental. «La primera crítica que debo hacer es que el *acto* parece innecesario y ficticio. La apa-

[44] Especialmente en *Human Knowledge* (Londres, 1948).

[45] P. ej., *An Inquiry into Meaning and Truth*, pág. 61 (existe edición castellana de Losada) y *Human Knowledge*, pág. 217 (existe edición castellana de Taurus).

rición del contenido del pensamiento constituye la aparición del pensamiento. Empíricamente, no puedo hallar nada que corresponda al presunto acto; y teóricamente, no veo que sea indispensable.» Además, Russell cree que en este punto la gramática puede extraviarnos. El hecho de que digamos «yo veo», «él oye», etc., nos predispone a dar por supuesto que hay un *sujeto* que tiene la sensación, el pensamiento o lo que sea; y, por lo tanto, que éstas son *actividades* del sujeto. «Sería mejor decir "piensa en mí", como decimos "llueve aquí"; o mejor aún, "existe un pensamiento en mí". Esto tiene sencillamente como base el hecho de que lo que Meinong el acto del pensar no se puede descubrir empíricamente ni deducir lógicamente de lo que podemos observar.» Es más conveniente examinar la cuestión adicional de la distinción entre contenido sensorial y objeto percibido dentro del contexto de su teoría general de la percepción.

Las ideas de Russell sobre la percepción revelan algunos cambios entre la publicación de *Los problemas de la filosofía* en 1912 y su obra posterior. Pero de los tres tipos principales de respuestas filosóficas al problema de nuestra percepción del mundo externo —el realismo ingenuo, la teoría causal y el fenomenismo—, siempre ha optado por alguna versión de la segunda, aunque de tanto en tanto miraba de reojo los más austeros encantos del tercero. La tesis fenomenista del mundo externo lo explica como un conjunto ordenado de perceptos, reales y posibles, y nada más. Esta concepción armoniza con el deseo de Russell de economía intelectual. Por momentos, al igual que en su explicación de los objetos materiales como construcciones lógicas a partir de sus aspectos, parece adoptar un punto de vista fenomenista. Pero su formación y su visión científicas triunfaron sobre su pasión por la austeridad. En el Capítulo XX de *Análisis del espíritu* formula los argumentos en favor del fenomenismo de manera

muy completa y cuidadosa. Lo rechaza sólo porque entra en conflicto con el concepto científico de causa, al postular la acción a distancia en el espacio y el tiempo. Un mundo fenomenista es discontinuo, de manera que parece incompatible con la verdad de la física. Por lo tanto, Russell abandona esta teoría.

Ningún filósofo ha prestado más atención que Russell a los datos de la física y la fisiología en cuanto se relacionan con el problema de la percepción. Esto está de acuerdo con su enfoque general de la filosofía y con su creencia de que las teorías científicas bien establecidas, si bien nunca son indudables, siempre deben considerarse seriamente cuanto parecen pertinentes a la filosofía. No sólo rechaza el fenomenismo por su incompatibilidad con la física, sino que también rechaza el realismo ingenuo por la misma razón.

> Todos partimos del «realismo ingenuo», es decir, de la doctrina según la cual las cosas son lo que parecen. Pensamos que el pasto es verde, que las piedras son duras y que la nieve es fría. Pero la física nos asegura que la verdura del pasto, la dureza de las piedras y la frialdad de la nieve no son la verdura, la dureza y la frialdad que conocemos en nuestra experiencia, sino algo muy diferente. Cuando el observador parece observar una piedra, en realidad, de creer a la física, observa los efectos de la piedra sobre sí mismo... El realismo ingenuo conduce a la física, y ésta, si es verdadera, demuestra que el realismo ingenuo es falso. Por lo tanto, el realismo ingenuo, si es verdadero, es falso; por lo tanto, es falso[46].

Así, por eliminación, sólo queda la teoría causal de la percepción. Su versión de la teoría causal puede ser resumida en las tres proposiciones siguientes:

[46] *An Inquiry into Meaning and Truth*, págs. 14-15.

1. La física y la fisiología nos brindan muy sólidas razones para creer que los objetos materiales, tal y como existen en el mundo sin ser percibidos, deben de ser muy diferentes de nuestros perceptos. Por ejemplo, «una mesa no presenta el aspecto de un gran número de electrones y protones, ni de trenes de ondas que se encuentran y chocan. Sin embargo, esto es lo que los físicos modernos dicen que es una mesa»[47].

2. Toda persona tiene buenas razones para creer que otras personas perciben un mundo de objetos materiales muy similar (aunque no totalmente igual) al mundo que ella percibe.

3. Lo que cada persona percibe *directamente* (un «percepto», en el lenguaje de Russell) es el producto final de una compleja cadena causal de sucesos físicos y fisiológicos. Este es un suceso que se produce *en el cerebro* de la persona que percibe. Así, aquello de lo que tenemos conocimiento más directo es de sucesos de nuestro cerebro.

Este último enunciado siempre ha sido un obstáculo para los críticos de Russell. Pero parece menos paradójico si atendemos a su explicación. Debemos distinguir dos tipos de espacio: el espacio público y neutral de la física y el espacio privado y personal de nuestras percepciones. Los objetos que veo están dispuestos en mi campo visual, que forma parte de mi espacio perceptual. Quizá sería más exacto decir que mis perceptos forman o constituyen mi espacio sensorial privado por la manera cómo están ordenados. Este espacio es exclusivamente mío y nadie puede compartirlo. Y sería absurdo decir que mis perceptos están *en mi cerebro*, si se entiende por

[47] *An Outline of Philosophy*, pág. 134.

esto que están en mi cerebro *en el espacio perceptual*. Mi cerebro no forma parte de mi espacio perceptual, puesto que no puedo ver mi cerebro, salvo en circunstancias muy excepcionales. Pero mi cerebro tiene una ubicación en el espacio físico público, como cualquier otro objeto físico. Y los sucesos que constituyen la ocasión inmediata (y las condiciones necesarias y suficientes) de mi percepción se *producen* en mi cerebro. Además, la fisiología nos aporta buenos elementos de juicio para creer que la naturaleza, la ubicación y la estructura de estos sucesos cerebrales que se producen en el espacio físico determinan completamente la naturaleza, la ubicación y la estructura de los perceptos que aparecen en nuestro espacio perceptual privado. Y puesto que el único sentido público y comunicable de la expresión «ubicado en» se refiere a la ubicación en el espacio físico, está justificada nuestra afirmación de que los perceptos están ubicados en nuestros cerebros.

Hay dos puntos que despertarán objeciones naturales en esta explicación. El primero es que habitualmente no usamos la palabra «ver» de este modo. El segundo es que la palabra «percepto» es utilizada, erróneamente, en un doble sentido. Russell admite la primera objeción, pero justifica el uso poco común que da a la palabra «ver». «El sentido habitual implica el realismo ingenuo, y quien no es un realista ingenuo debe evitar la palabra "ver" o usarla en un sentido nuevo. El sentido común dice: "veo una mesa marrón", y admitirá los dos enunciados: "veo una mesa" y "veo algo marrón". Puesto que según la física las mesas no tienen color, debemos *a*) o negar la física, *b*) o negar que veo una mesa, *c*) o negar que veo algo marrón; he elegido (*b*), pues (*a*) o (*c*) conducirían a paradojas por lo menos iguales.»[48]

La segunda objeción quizás es más seria. Russell parece usar la palabra «percepto» en dos sentidos.

[48] *The Philosophy of Bertrand Russell*, pág. 705.

En el primer sentido, un percepto es lo que otros filósofos (y el mismo Russell en una época) llaman un dato sensorial o un grupo de datos sensoriales; por ejemplo, si estoy mirando un tomate, la combada mancha roja y redonda de la que soy directamente consciente es un percepto. En este sentido, un percepto es exclusivo del sujeto que percibe y no puede tener locación alguna, excepto en el espacio sensorial privado de este percipiente. Por otra parte, cuando dice que los «perceptos están en mi cabeza» y que «mi cabeza consta de perceptos y otros sucesos similares»[49] parece usar el término en el sentido de «sucesos que están ocurriendo en mi cerebro y, por tanto, están ubicados físicamente allí, en el espacio público». Así, para Russell, «veo *X*» significa «ser directamente consciente de perceptos cuyas condiciones necesarias y suficientes son ciertos sucesos cerebrales; y estos sucesos cerebrales son la etapa final de una serie causal de cuyos antecedentes forman necesariamente parte algunos de los sucesos que constituyen *X*». Es un análisis complejo de una frase simple. Pero en cualquier versión de la teoría causal de la percepción el análisis de «veo *X*» será complejo. La explicación de Russell sería más clara si no usara la palabra «percepto» de esta manera ambigua. Distingamos estos dos sentidos de «percepto» llamándolos *M*-perceptos y *P*-perceptos, respectivamente. Russell puede ofrecer entonces dos análisis interrelacionados del concepto de «objeto material». Los objetos no son sustancias, sino construcciones lógicas a partir de perceptos. En una interpretación, un trozo de materia es un conjunto ordenado de sus apariencias, sus *M*-perceptos. En la otra, «un trozo de materia es un sistema de sucesos»[50], y si se percibe dicho trozo de materia, algunos de esos suce-

[49] *The Analysis of Matter* (Nueva York, 1927), pág. 382 (existe edición castellana de Taurus).
[50] *The Philosophy of Bertrand Russell*, pág. 705.

sos serán *P*-perceptos, sucesos cerebrales del tipo descrito. Y así, para volver a la cuestión que dio origen a este examen de la percepción, la distinción entre contenido y objeto se convierte en la distinción entre *M*-perceptos y *P*-perceptos. Russell parece pensar que tal distinción carece de importancia, por lo que puede ser despreciada (presumiblemente porque todo *M*-percepto tiene su correspondiente *P*-percepto y viceversa). Pero muchos filósofos pondrían esto en duda.

LA VERDAD

Como en el caso de la percepción, también en el de la verdad siempre ha estado clara la adhesión de Russell a una de las tres teorías fundamentales. Ha criticado con persistencia la teoría pragmática de la verdad, y también, desde su rechazo del idealismo hegeliano, la teoría de la coherencia. La mayoría de las diversas formas de idealismo definen la verdad en términos de la adecuación de un juicio al sistema coherente de todos los juicios verdaderos. En algunos de sus primeros artículos, escritos en la primera década de este siglo[51], Russell criticó dicha teoría con gran eficacia y contribuyó en gran medida a la mala reputación en que ha caído desde entonces. La teoría pragmática de la verdad analiza «*P* es verdadero» en términos de las consecuencias de nuestra creencia en *P*. Si nuestra creencia resulta conveniente, «en total y a la larga», según palabras de William James, entonces *P* es verdadero. La primera de las críticas de Russell contra la teoría fue publicada en 1909 en un comentario bibliográfico del *Pragmatismo* de James, y treinta años más tarde to-

[51] Reimpreso en *Philosophical Essays* (Londres, 1910). En el cap. X de *An Inquiry into Meaning and Truth* se critica una posterior versión de la teoría de la coherencia, defendida por algunos positivistas lógicos.

davía atacó versiones más elaboradas de esta teoría[52]. Su objeción más importante puede expresarse sucintamente del siguiente modo: «El punto esencial en el que difiero del pragmatismo es éste: el pragmatismo sostiene que una creencia debe ser juzgada verdadera si tiene ciertos tipos de *efectos*, mientras que yo sostengo que una creencia empírica debe ser juzgada verdadera si tiene ciertos tipos de causas»[53]. Las causas en cuestión son, por supuesto, las relaciones complejas que los contenidos de nuestras creencias verdaderas tienen con los hechos que pretenden reflejar. Russell, en otras palabras, acepta «la teoría de la verdad basada en el concepto de correspondencia». Esta teoría puede adoptar muchas formas diferentes y, como la mayoría de las expresiones de un punto de vista filosófico basado en el sentido común, es extraordinariamente difícil de enunciar en una forma que sea inmune a objeciones obvias. En particular, debemos aclarar tres puntos: 1) el significado exacto de «creencia», «proposición», «juicio» o cualquier otra cosa de la que afirmemos que puede estar en correspondencia con hechos; 2) el significado de «hecho»; 3) la naturaleza exacta de la relación que constituye la correspondencia entre una creencia (una proposición, un juicio o lo que sea) y un hecho.

Las ideas de Russell sobre este problema aparecieron en tres etapas principales. En los *Ensayos filosóficos* (1910) y en *Los problemas de la filosofía* (1912) presentó una primera versión de la teoría de la correspondencia. Se trata de un análisis bastante complejo que no necesitamos examinar aquí, ya que Russell lo abandonó posteriormente bajo la influencia de su principio de economía intelectual.

52 En «Dewey's New Logic» en *The Philosophy of John Dewey*, ed. por P. A. Schilpp (Evanston, Ill., 1939), págs. 135-156, y *An Inquiry into Meaning and Truth*, cap. XXIII.

53 *My Philosophical Development*, pág. 176.

La segunda etapa está representada por *El análisis del espíritu* (1921) y *Esbozo de la filosofía* (1927). Las ideas expuestas en estos libros presentan algunos de los principales caracteres de su versión final, que apareció en *Investigación sobre el significado y la verdad* (1940) y en *El conocimiento humano* (1948). Es esta última versión la que examinaremos.

En un temprano análisis del problema[54], Russell enuncia tres condiciones que debe satisfacer una adecuada teoría de la verdad: primero, debe dar cabida a la posibilidad del error; segundo, debe hacer de la verdad una propiedad de creencias y enunciados (con la consecuencia de que, en un mundo sin mentes, no puede haber verdad o error); y tercero, debe hacer depender la verdad de una creencia de algo externo a la creencia misma e independiente de ella. Estos criterios son por supuesto esenciales para una teoría de la verdad basada en el concepto de correspondencia, aunque también son compatibles con otras teorías. La versión final de Russell de la teoría de la correspondencia se ajusta a estas condiciones. Trata en primer término de explicar los casos simples de creencias verdaderas o falsas, antes de intentar explicar casos más complejos. Este procedimiento está de acuerdo con su método filosófico habitual. Evidentemente, es sensato proceder de esta manera con un problema tan complicado, aunque Russell considera que:

> La mayoría de los autores que pretenden brindar una definición de «verdad» proceden de una manera muy diferente. Comienzan con lo complejo o discutible, como la ley de la gravitación, la existencia de Dios o la teoría cuántica. No se preocupan de cuestiones fácticas sencillas, tales como «siento calor». Esta crítica no sólo se apli-

[54] *The Problems of Philosophy* (Londres, 1912), pág. 121 (existe edición castellana de Labor).

> ca a los pragmatistas, sino también a los positivistas lógicos. Los filósofos de casi todas las escuelas no investigan nuestro conocimiento de hechos particulares y prefieren comenzar sus investigaciones con nuestro conocimiento de leyes generales. Creo que esto es un error fundamental que vicia la mayor parte de su pensamiento[55].

Esta escrupulosa decisión de comenzar con los casos más simples y explicar los complejos sólo en términos de los simples exige una larga investigación preliminar. Las primeras dos terceras partes de *Investigación sobre el significado y la verdad* están dedicadas al examen del significado de palabras y oraciones, de la naturaleza de la creencia y de los fundamentos de nuestro conocimiento. El resultado de esta investigación, en lo concerniente al problema de la verdad, es el siguiente.

La verdad es una propiedad de creencias y sólo en un sentido derivado es una propiedad de oraciones. Si tomamos como definición preliminar aproximada de «verdadero» y «falso» la de que las creencias verdaderas son aquellas que corresponden a hechos (y falsas las creencias que no corresponden a hechos), debemos analizar tres conceptos: hecho, creencia y correspondencia. Russell deja sin definir el término «hecho». «El hecho, tal como entiendo este término, sólo puede ser definido ostensivamente. Llamo hecho a todo lo que hay en el mundo... Los hechos son lo que hace verdaderos o falsos los enunciados.»[56] Son independientes de nuestro conocimiento o experiencia, explica en el mismo contexto. Y aunque Russell también examina una versión alternativa de la teoría de la correspondencia que hace consistir la verdad en una correspondencia entre la creencia y la *experiencia*, no entre la creencia y el *hecho*, la

[55] *My Philosophical Development*, pág. 184.
[56] *Human Knowledge*, pág. 159. Véase también *An Inquiry into Meaning and Truth*, pág. 367.

descarta. Puesto que hay hechos no experimentados, si la verdad consistiera en la correspondencia entre la experiencia y la creencia, algunas creencias —a saber, las que se refieren a hechos no experimentados— no serían verdaderas ni falsas, con lo cual no resultaría válido el principio del tercero excluso. En lugar de admitir una enmienda tan drástica a las leyes de la lógica, Russell rechaza la teoría[57].

Pero si bien deja sin analizar el término «hecho», en cambio es mucho lo que dice acerca de «creencia». Observa que este concepto «tiene una intrínseca e inevitable vaguedad que se debe a la continuidad del desarrollo mental que va desde la ameba hasta el *homo sapiens*»[58]. Las creencias animales reveladas en la conducta no son menos dignas de ese nombre que las convicciones expresadas en el lenguaje y que consideramos, con optimismo, casos típicos de creencia. «El tipo más simple de creencia, especialmente cuando exige acción, puede ser totalmente no verbalizado. Si usted viaja con un compañero, puede decirle: "Debemos apurarnos; el tren está por salir". Pero si usted está solo, puede tener la misma creencia y correr con igual rapidez, sin que pase ninguna palabra por su cabeza. Proponga, pues, considerar la creencia como algo que puede ser preintelectual y puede manifestarse en la conducta de los animales.»[59] De hecho, no verbalizamos la mayoría de nuestras creencias, que no consisten más que en esos estados corporales de tensión, ajuste muscular y expectativa mediante los cuales, al igual que otros organismos, nos adaptamos a nuestro medio. «Una creencia, tal como entiendo este término, es un cierto tipo de estado del cuerpo, de la mente o de ambos. Para evitar la verbosidad, lo llamaré estado de un organismo, e ignoraré la distinción entre factores corpo-

57 *An Inquiry into Meaning and Truth*, cap. XXI.
58 *Human Knowledge*, pág. 160.
59 *Idem*, pág. 161.

rales y factores mentales.»[60] Pero es característico de las creencias, verbalizadas o pre-verbales, que posean lo que Russell llama «una referencia externa». Están *dirigidas* hacia algún hecho, real o supuesto. Si los hechos existen, la creencia es verdadera; si no, es falsa. El hecho (o conjunto de hechos) que corresponde a una creencia determinada (que Russell llama el *verificador* de ésta) es el estado de cosas que satisface la expectativa implicada en la creencia.

Pero esto es vago y metafórico. ¿Cuál es la relación precisa, la *correspondencia*, entre la creencia y el hecho, tal que la creencia que se halle en esta relación con un verificador sea verdadera? Para explicar esto Russell apela a la relación entre el signo y el *significatum* o cosa significada. Se trata de una relación establecida por asociación del signo con el significatum. De este modo, las nubes llegan a «significar» lluvia, el humo a «significar» fuego, las luces rojas a «significar» peligro, etc. De esta manera, también, aprendemos los significados de las palabras y de todos los otros signos de los que se revisten nuestras creencias: imágenes, sentimientos corporales de expectativa, etc. Russell utiliza la palabra «significación» para referirse al sentido de oraciones y otras expresiones complejas de creencia que se construyen, de acuerdo con la norma, a partir de signos simples que tienen *significado*. Así, nuestras creencias adquieren significación al encarnarse en signos significativos. Pero, por supuesto, una creencia puede ser significativa sin ser verdadera. La significación de una creencia es la expresión simbólica de un hecho *potencial* que, si existiera, haría verdadera la creencia. Es lo que constituye el contenido de nuestras creencias y nos permite juzgar si un hecho dado que aparece en nuestra experiencia es el verificador de una creencia particular. En el caso de hechos sim-

[60] *Idem.*

ples de experiencia («esto está frío», «me duele una muela», etc.), es bastante fácil ver a qué equivale la correspondencia entre la creencia y el hecho, según esta explicación. Consiste básicamente en una relación del tipo que se establece entre un signo y lo que significa. La aparición del signo supone una expectativa que se satisface con la aparición del *significatum*. (Veo un relámpago que me coloca en el estado corporal de expectativa de un trueno. Esta creencia-expectativa queda satisfecha al oír el previsto estruendo del trueno. Pienso para mis adentros: «dentro de poco el semáforo se pondrá verde»; el suceso satisface mi expectativa.)

Esto es lo que entiende Russell por «correspondencia» en el caso de creencias simples. Pero la cuestión es más complicada en el caso de enunciados o creencias de tipo menos primitivo. Y son éstos, por supuesto, los casos más interesantes. Consideremos, por ejemplo, los enunciados generales que tienen importancia en la ciencia o casos artificialmente simplificados de los mismos tales como «todos los hombres son mortales», «todas las hojas verdes contienen clorofila», etc. En estos casos se necesitan muchos verificadores: «esta hoja es verde y contiene clorofila», «aquella hoja es verde y contiene clorofila», etc., para un número indefinido de casos. Estos casos van más allá del problema de la verdad y plantean problemas de inferencia no deductiva que examinaremos más adelante.

Russell expone su tesis general sobre la verdad con las siguientes palabras[61]: «Toda creencia que no sea meramente un impulso hacia la acción tiene la naturaleza de un cuadro, combinada con un sentimiento afirmativo o un sentimiento negativo; en el primer caso, es "verdadera" si hay un hecho que presente con el cuadro el tipo de semejanza que un prototipo tiene con una imagen; en el caso de un sentimiento

[61] *Human Knowledge,* pág. 170.

negativo, es "verdadera" si no hay tal hecho. Una creencia que no es verdadera es llamada "falsa"». Para dar suficiente amplitud a esta explicación, debemos interpretar «cuadro» de manera que no solamente incluya imágenes (que a menudo carecen de importancia o son inexistentes en el pensamiento de algunas personas), sino también oraciones y otros ropajes simbólicos de nuestras creencias. Aun entonces, se ajusta mucho mejor a los tipos elementales de creencias que a las creencias complejas de la ciencia, que exigen para su expresión lenguajes naturales o artificiales. Russell va más allá que la mayoría de los filósofos, al hacer inteligible en los detalles la teoría de la correspondencia. Si su doctrina es insuficiente, ello se debe, al parecer, a que no ha dedicado igual tiempo a la sobreestructura de su teoría que a sus cimientos.

LA INFERENCIA NO DEMOSTRATIVA

La primera labor de Russell en lógica se efectuó en el ámbito de la lógica formal o deductiva. Hablando en términos generales, esta rama de la lógica trata de las formas de inferencia que tienen la siguiente propiedad: si la forma es válida, es imposible que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. Pero hay muchas inferencias que no son de este tipo. En nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho y de experiencia es posible que las premisas de nuestras creencias sean verdaderas y las creencias mismas falsas; y por cuidadoso y «correcto» que sea nuestro razonamiento en tales cuestiones, la conclusión nunca puede ser más que probablemente verdadera. Todos estamos seguros de que el arsénico nos envenenará, el pan nos alimentará y el sol saldrá mañana. Pero, sobre la base de los elementos de juicio que poseemos en su favor, estas creencias nunca pueden ser más que muy pro-

bables. Tales inferencias, además, tienen gran importancia práctica, tanto para nuestra vida cotidiana como para el desarrollo de la ciencia natural. Por ello, los filósofos y los lógicos deben tomarlas en consideración. Infortunadamente, los problemas que presentan han demostrado ser muy arduos. Russell examinó por primera vez estas cuestiones en *Los problemas de la filosofía.* Señala que los hombres, como otros animales, tienen una tendencia natural a suponer que su experiencia futura será semejante a su experiencia pasada en muchos respectos. Pero esto deriva simplemente de una tendencia animal a guiarnos en nuestras expectativas de futuro por nuestros recuerdos del pasado. «Todos nosotros sabemos que estas expectativas más bien toscas de uniformidad pueden ser engañosas. El hombre que alimenta al pollo cada día, durante toda la vida de éste, finalmente le retuerce el pescuezo, con lo cual pone de manifiesto que al pollo le habría sido más útil tener ideas más refinadas sobre la uniformidad de la naturaleza.» [62] La cuestión, pues, para el filósofo, no es cuáles son las *causas* de nuestras expectativas, sino qué las *justifica.* Si nuestras creencias acerca del futuro basadas en nuestra experiencia del pasado fueran siempre totalmente fiables, esta cuestión no se plantearía. Pero puesto que se plantea, debemos tratar de hallar algún principio o algunos principios —o, quizás, alguna técnica— que nos permita someter a prueba la fiabilidad de nuestras expectativas inductivas, al menos hasta el punto de poder estimar la *probabilidad* de que una expectativa dada resulte correcta.

En el primer examen de esta cuestión, realizado en *Los problemas de la filosofía,* Russell propone un principio inductivo destinado a cumplir esta función. Pero no es necesario examinarlo aquí, pues luego lo abandonó. Sólo debemos señalar dos cosas acerca del

[62] *The Problems of Philosophy,* pág. 63.

mismo. La primera es que se trata de un principio muy complicado. Lo enunció en dos formas, una de ellas aplicable a sucesos aislados y la otra a leyes científicas; cada una de estas formas tiene dos partes (la formulación de Russell ocupa veinte líneas de letra impresa). La segunda es que, si preguntamos qué razones tenemos para creer en él, Russell responde que «o bien debemos aceptar el principio inductivo sobre la base de sus evidencias intrínsecas, o bien renunciar a toda justificación de nuestras expectativas acerca del futuro»[63]. Tal concepción, obviamente, es vulnerable a la crítica[64], y Russell parece haberla abandonado pronto. En sus escritos filosóficos de los treinta y cinco años siguientes no abordó seriamente la cuestión[65]. En 1943, al responder a sus críticos en *The Philosophy of Bertrand Russell,* confiesa que el problema de la inferencia inductiva aún no está resuelto. «Es evidente que se necesita de la inducción para establecer casi todas nuestras creencias empíricas y que ella no es deducible de ninguno de los principios de la lógica deductiva ni de todos ellos juntos.»[66] Concluye de esto que el principio inductivo debe ser una de las premisas independientes de nuestro conocimiento. «Cuál debe ser exactamente este principio es una cuestión difícil que espero abordar en algún momento no distante, si las circunstancias me lo permiten.»[67]

Esta promesa fue cumplida en *El conocimiento humano*, publicado en 1948. Las partes V y VI del libro contienen un cuidadoso examen de la probabilidad y los postulados de la inferencia científica.

[63] *Idem*, pág. 68.

[64] Véase, p. ej., Paul Edwards, «Bertrand Russell's Doubts about Induction», *Mind*, 1949.

[65] Hay algunas referencias más bien esquemáticas en *The Analysis of Matter* y un capítulo breve en *An Outline of Philosophy*.

[66] *The Philosophy of Bertrand Russell*, pág. 683.

[67] *Idem*, pág. 684.

No es posible ofrecer un resumen inteligible de su compleja argumentación en un espacio reducido. Lo que sigue es un resumen de sus conclusiones. ¿Por qué creo que los limones tienen un gusto ácido? Por dos razones: 1) he probado bastantes limones y todos eran ácidos; 2) toda otra persona que ha hecho lo mismo y ha comunicado su experiencia está de acuerdo conmigo. Por lo tanto, creo: *a*) que el próximo limón que pruebe será ácido, y *b*) más temerariamente, que todos los limones son ácidos. Ahora bien, si esto debe ser considerado como un razonamiento que *justifique* mi creencia acerca de los limones y no una explicación *causal* de por qué yo mantengo tal creencia, entonces estoy suponiendo la verdad de un principio general de inducción que puede enunciarse aproximadamente así: si en el pasado he hallado siempre asociadas las propiedades *A* y *B*, es probable que también las encuentre asociadas en el futuro; y cuanto más a menudo ha sucedido esto en el pasado, tanto más probable es que suceda así en el futuro. Ahora bien, este principio no puede ser considerado como evidentemente verdadero por sí mismo, ni se lo puede deducir de las leyes de la lógica. A causa de esto, el razonamiento realizado de acuerdo con este principio ha ocupado, según Russell, «una posición muy peculiar en la mayoría de las explicaciones de la inferencia científica: ha sido considerado, como el verdugo, necesario pero desagradable, y no debe hablarse de él, si es posible evitar el tema»[68]. Russell trató de eliminar este escándalo de la filosofía. Basando su labor en algunos resultados de J. M. Keynes[69], Russell concluye * que, siempre que se satisfagan ciertas condi-

[68] *Human Knowledge*, pág. 451.

[69] En *A Treatise on Probability* (Londres, 1921), particularmente Parte III.

* Debemos agregar que no todos los lógicos tienen de la obra de Keynes una opinión tan favorable como Russell.

ciones, es posible derivar una forma de este principio inductivo de la teoría matemática de la probabilidad; entonces, ya no será necesario aceptar el principio como una presuposición indemostrable y no obvia del razonamiento inductivo.

Russell expone estas condiciones en una serie de «postulados». Llegó a éstos después de examinar una gran variedad de razonamientos inductivos considerados corrientemente fiables por la ciencia y el sentido común. Plantea lo siguiente: si aceptamos (como todos hacemos) que este tipo de razonamiento es satisfactorio, ¿qué principios extralógicos estamos suponiendo tácitamente? Y concluye que bastan los cinco postulados siguientes[70]:

1. *El postulado de casi permanencia.* Dado un suceso *A*, ocurre muy frecuentemente que, en un tiempo cercano, se produzca en un lugar cercano un suceso muy similar a *A*.

2. *El postulado de las líneas causales separables.* Frecuentemente es posible formar una serie tal que, a partir de uno o dos miembros de la serie, puede inferirse algo acerca de todos los otros miembros.

3. *El postulado de la continuidad espacio-temporal.* Cuando existe una conexión causal entre dos sucesos que no son contiguos, debe haber eslabones intermedios en la cadena causal tales que cada uno de ellos sea contiguo al siguiente.

4. *El postulado estructural.* Cuando una serie de sucesos estructuralmente complejos están dispuestos alrededor de un centro en regiones no muy separadas, habitualmente se da el caso de que todos pertenezcan a líneas causales que tie-

[70] *Human Knowledge,* Parte VI, cap. IX.

nen su origen en un suceso de la misma estructura ocurrido en el centro.

5. *El postulado de analogía.* Dadas dos clases de sucesos *A* y *B*, y siempre que, cuando es posible observar *A* y *B*, haya razones para creer que *A* causa *B*, entonces, si se observa *A* en un caso dado, pero no hay manera alguna de observar si se produce o no *B*, es probable que *B* se produzca; análogamente, si se observa *B* pero no puede observarse la presencia o ausencia de *A*.

Como se ve, no son principios de la lógica, sino suposiciones generales acerca de la manera de operar de la naturaleza. Por consiguiente, como observa Russell, «sólo enuncian probabilidades, no certezas»[71]. No asigna ninguna importancia a la formulación particular que da de estos postulados. Pero sostiene que el éxito de nuestras generalizaciones de sentido común y de las científicas a partir de la experiencia presuponen que la naturaleza presenta pautas permanentes de conducta como las que estos postulados describen.

El problema de «justificar la inducción» ha recibido mucha atención en la literatura filosófica reciente. Algunos filósofos han sostenido, con mucha plausibilidad, que carece de sentido pedir una prueba de que el razonamiento inductivo *en general* es una actividad racional. Podemos plantearnos con respecto a uno particular de tales razonamientos si se ajusta a los procedimientos inductivos establecidos, así como podemos preguntarnos si un razonamiento deductivo determinado es válido (esto es, si se ajusta a las reglas de la lógica formal). Pero plantear la pregunta general: ¿es racional la inducción?, sería tan tonto como preguntar: ¿es racional la deducción? Nuestros *patrones* de la racionalidad provienen del

71 *My Philosophical Development*, pág. 202.

razonamiento correcto, deductivo e inductivo. Pero preguntar: ¿son estos procedimientos realmente racionales? es como preguntar de una regla-patrón de un metro: ¿tiene realmente un metro de largo? Russell, en su tratamiento posterior de la inducción, es perfectamente consciente de esto. No pregunta: ¿cómo justificaremos la inducción? (aunque en un libro anterior, *Los problemas de la filosofía,* discutía esta cuestión). Su pregunta es simplemente: ¿cómo debe ser el universo para que el razonamiento inductivo tenga éxito? Y su respuesta a esta pregunta es bastante más detallada e informativa que las respuestas de filósofos anteriores.

LA ETICA

Probablemente sea verdad que la mayoría de los filósofos que han escrito acerca de la ética no experimentaban ninguna convicción apasionada acerca de lo correcto y lo incorrecto. Aristóteles, Hobbes y Hume escribieron sobre estos temas y ejercieron gran influencia, pero hay pocos indicios en sus escritos o en su conducta de esa sed de rectitud de la que el Evangelio habla tan favorablemente. Pero esto no debe sorprendernos ni es necesariamente un descrédito para los filósofos. Pocas personas son responsables de sus entusiasmos. Sea como fuere, existe una importante distinción lógica entre actividades de primer orden y actividades de segundo orden. Distinguimos, justificadamente entre hacer ciencia y reflexionar de manera crítica sobre los hallazgos y procedimientos de los científicos, y entre sentir y expresar aprobación y desaprobación moral y examinar de manera crítica la lógica de las oraciones en las que se expresan esas emociones.

Pero Russell es excepcional entre los filósofos en cuanto toma muy seriamente la moral, tanto en sus aspectos personales como sociales. Se preocupa muy

poco por la filosofía moral, por razones que serán obvias cuando consideremos sus ideas. Pero le preocupan mucho el bien y el mal humanos. Su primer libro trataba de cuestiones políticas, y uno de los últimos se ocupa de moral y de política [72]. En una actividad literaria que se extiende por más de cincuenta años, ha publicado tanto sobre la sociedad, la moral y la felicidad como sobre las cuestiones filosóficas y lógicas por las que es más famoso. En verdad, no puede haber mejor prueba de su preocupación por la felicidad y el bien del hombre que sus actividades más recientes. A los noventa años sufrió encarcelamiento a causa de sus esfuerzos por salvar a su país del desastroso destino que él y muchos de sus compatriotas consideran como el resultado de la política exterior y nuclear de sus gobernantes actuales.

La enseñanza ética de Russell tiene dos aspectos, uno personal y otro social. Define la vida provechosa como «la que está inspirada por el amor y guiada por el conocimiento» [73]. Y al brindar esta definición, piensa principalmente en la coordinación inteligente de los deseos humanos. El amor exige que los deseos de los demás sean satisfechos en la medida de lo posible; el conocimiento asegura que adoptaremos los medios más eficaces para su satisfacción y que sólo elegiremos para su satisfacción aquellos deseos que no sean incompatibles. El conocimiento al cual se refiere Russell es el conocimiento fáctico y científico. El no cree que exista algo semejante al «conocimiento ético» [74]. Sólo es pertinente para la ética el conocimiento que nos dice cuáles son las cosas deseadas y cómo puede satisfacerse más eficazmente esos deseos. Una objeción natural del moralista de sentido común es que algunos deseos son «correc-

[72] *German Social Democracy* (Londres, 1896) y *Human Society in Ethics and Politics* (Londres, 1954).
[73] *What I Believe* (Nueva York, 1925), pág. 20.
[74] *Idem*, pág. 29.

tos» y otros son «incorrectos», y que una tarea importante del conocimiento en la ética consiste en decirnos cuáles son unos u otros.

Russell niega esto. «Primeramente, llamamos "bueno" a algo cuando lo deseamos, y "malo" cuando tenemos aversión por él.»[75] Quiere decir con esto que nuestra conducta deriva del deseo y que si bien nuestras ideas «oficiales» sobre lo bueno y lo malo reciben la influencia de la enseñanza absorbida en la niñez y de la opinión pública, la naturaleza humana es suficientemente común y estable como para determinar una clase amplia de bienes humanos comunes: alimento, refugio, salud, comodidades corporales, sexo, vínculos sociales y familiares, actividades intelectuales y estéticas, etc. Pero quiere significar también algo que tiene mayor importancia para la ética académica. Los enunciados valorativos según los cuales algo es bueno o malo en sí mismo (y no sólo como medio para lograr algún fin) no son en absoluto enunciados genuinos. No son verdaderos ni falsos, ni enuncian nada. Revelan o expresan meramente nuestras actitudes, deseos y aprobaciones como los expresa un perro cuando gruñe o mueve la cola. «Cuando afirmamos que esto o aquello tiene "valor", damos expresión a nuestras propias emociones, no a un hecho que sería verdadero aunque nuestros sentimientos personales fueran diferentes.»[76]

En otros pasajes de sus escritos sobre ética, sostiene una concepción superficialmente similar a ésta, pero que debe ser cuidadosamente distinguida de ella. Un juicio moral como «la esclavitud es una institución mala» *enuncia* mi actitud hacia la esclavitud. «"Yo debo hacer eso" significa fundamentalmente "ese es el acto hacia el cual yo experimento

75 *An Outline of Philosophy*, pág. 239.
76 *Religion and Science* (Nueva York, 1935), pág. 242.

7

la emoción de la aprobación".»[77] Esta concepción, que identifica los juicios morales con enunciados acerca de las actitudes del hablante, es claramente diferente de la que dice que mis juicios morales no son enunciados genuinos, sino meras *expresiones* de mis actitudes. La primera suele ser clasificada como un tipo de teoría *subjetiva* de la ética; la segunda habitualmente es llamada una teoría *emotiva*. Russell parece combinar ambos enfoques de la ética sin distinguirlos claramente; pero, sobre todo en sus últimos escritos, da más énfasis al segundo. Por lo tanto, nos concentraremos en esta concepción, que es la más defendible de las dos.

Sus principales razones para sustentar estas concepciones son: 1) la gran variabilidad de los juicios morales según tiempos, lugares y personas diferentes; 2) la imposibilidad de hallar una manera de decidir entre juicios valorativos en conflicto. «Puesto que ni siquiera es posible imaginar manera alguna de dirimir una diferencia relativa a valores, se nos impone la conclusión de que la diferencia es de gustos, no de verdad objetiva.»[78] Podemos postergar por el momento la consideración de si estas razones son o no buenas. Mientras tanto, nos ayudará a comprender el punto de vista de Russell examinar algunas obvias objeciones de sentido común que se le han hecho.

Sin duda, podría decirse, hay al menos dos buenas razones por las cuales es erróneo afirmar que los enunciados valorativos no describen ningún estado de cosas, sino que expresan meramente la actitud del parlante. Indudablemente, si digo con sinceridad «la corrida de toros es incorrecta», estoy expresando mi desaprobación de la corrida de toros. Pero estoy haciendo algo más. En primer lugar, estoy ha-

[77] *An Outline of Philosophy*, pág. 234.
[78] *Religion and Science*, pág. 250. Véase también *Human Society in Ethics and Politics*, pág. 25.

ciendo una declaración que pretende tener una referencia *universal* y no meramente personal. A fin de cuentas, nadie me obliga a asistir a corridas de toros o a tomar parte en ellas. Al hacer esa declaración, afirmo implícitamente que ese tipo de conducta debe ser evitada *por todo el mundo*. En segundo lugar, estoy además haciendo una declaración que, si bien creo que es verdadera, también creo que puede ser negada y que está sujeta a discusión. Nadie puede sensatamente poner en tela de juicio una expresión de actitudes, como no sea para poner en duda su sinceridad o para indagar cómo llegó a formarse tal actitud. Pero si un aficionado a la corrida de toros me dice «no, no estoy de acuerdo con que la corrida de toros sea incorrecta», no hace ninguna de esas cosas. Tampoco está expresando meramente su propia actitud favorable a la tortura ritual de los toros.

Russell tiene una respuesta a la primera objeción. Está de acuerdo en que un juicio moral «debe tener un elemento de universalidad»[79]. Y continúa explicando: «Debo interpretar "*A* es bueno" como "ojalá que todos los hombres deseen *A*"». El elemento de universalidad de los juicios morales reside en el hecho de que quienes hacen tales juicios necesariamente desean que las preferencias que expresan sean compartidas por sus congéneres. Pero tales juicios no tienen ninguna propiedad análoga a las pretensiones de objetividad y de verdad implícitas en los juicios fácticos. Por lo tanto, la persuasión en cuestiones éticas debe ser diferente de la persuasión usual en cuestiones científicas. En las cuestiones fácticas, apelamos a elementos de juicio objetivos y públicamente verificables, admitidos como tales por todos los jueces competentes. En cuestiones valorativas, persuadimos mediante la prédica o la propaganda. «Según creo, la persona que juzga que *A* es

[79] «Reply to Criticisms», pág. 722.

bueno desea que otros experimenten ciertos deseos. Por ende, si no se lo impiden otras actividades, tratará de despertar esos deseos en otras personas, si cree saber cómo hacerlo. Este es el propósito de la prédica, como fue mi propósito en los diversos libros en los que he expresado opiniones éticas. El arte de presentar de manera persuasiva los propios deseos es totalmente diferente del de la demostración lógica, pero es igualmente legítimo.»[80]

¿Qué diría, pues, Russell de la segunda de las dos objeciones antes mencionadas? En este punto, confiesa muy sinceramente experimentar un sentimiento de incomodidad con su propia posición. Si tiene razón, piensa que no puede estar dispuesto a argumentar en favor de sus opiniones; todo lo que puede coherentemente hacer es recomendarlas por cualquier medio que las artes de la persuasión consideren eficaz. Examina también la acusación de incurrir en contradicción que le hicieron algunos de sus crítico[81]. Se sugiere que la contradicción consiste en que «si bien sostengo que las evaluaciones éticas supremas son subjetivas, sin embargo me permito formular opiniones enfáticas acerca de cuestiones éticas». Pero, por supuesto, no es contradictorio en el sentido lógico ordinario. En ninguna parte ha afirmado un enunciado de cuyas implicaciones pueda demostrarse que equivalen a una contradicción formal. Lo máximo que sus críticos pueden afirmar con razón es que no tiene objeto, para un subjetivista en cuestiones éticas, propagar sus ideas. Si «la crueldad es mala» es una proposición que tiene el mismo carácter lógico que «me disgustan las ostras», o si equivale meramente a expresar mi disgusto por las ostras como alimento, ¿acaso enunciar esa frase es

[80] *Idem*, pág. 724. Véase también *Human Society in Ethics and Politics*, pág. 89.

[81] P. ej., por Prof. Buchler en *The Philosophy of Bertrand Russell*, pág. 514. La respuesta citada de Russell se encuentra en la pág. 720.

algo más que hacer público un trivial hecho autobiográfico sin importancia? No; Russell puede sostener con razón que es mucho más que esto. Hacer públicas mis opiniones morales es un paso necesario para persuadir a otros de que las adopten. En verdad, bien podría argüirse que el entusiasmo por propagar las propias opiniones en cuestiones morales es una parte necesaria de lo que queremos significar al decir que sostenemos esas opiniones. No sabríamos cómo juzgar a alguien que, al ser interrogado, afirmara creer que la crueldad con los animales es mala, pero nunca mostrara desaprobación o disgusto ante ejemplos concretos de esa crueldad, ni comentara adversamente la conducta de este tipo, ni tratara de disuadir a otros de ponerla en práctica.

Pero aún es necesario responder a la segunda objeción. Russell expresa esta dificultad del siguiente modo: «Todo esto puede ser verdad, se me dirá, *siempre que sus deseos sean buenos*; si son malos, la retórica en su defensa es un arte demoníaco. Pero, ¿cuáles son los deseos "buenos"? ¿Son algo más que los deseos que usted comparte?»[82]. Según su propia teoría, por supuesto, no son más que esto. Pero, ¿significa ello que los juicios morales estén más allá de toda discusión? Russell se inclina a admitir, aunque con renuencia, que es así. «Supongamos, por ejemplo, que alguien fuera a propugnar la introducción de las corridas de toros en este país. Al oponerme a esa propuesta, yo *sentiría*, no solamente que estoy expresando mis deseos, sino también que mis deseos en la cuestión son *correctos*, sea lo que fuere lo que esto signifique. En materia de argumentación, puedo mostrar —creo— que no soy culpable de ninguna incoherencia lógica al sostener la anterior interpretación de la ética y, al mismo tiempo, expresar fuertes preferencias éticas. Pero en mi sentir no estoy satisfecho. Sólo puedo decir que si bien mis

[82] *Idem*, pág. 724.

propias opiniones acerca de la ética no me satisfacen, las de otros me satisfacen aún menos.»[83]

Los meros sentimientos morales no logran satisfacer a Russell porque no ve en ellos, *en sí mismos*, ninguna base para la argumentación racional, y ello con razón. Pero, ¿es cierto que no hay ninguna base para la argumentación acerca de tales cuestiones? Sin duda, no podemos probar que nuestros sentimientos morales están justificados de la misma manera que justificamos un juicio fáctico. Pero hay hechos que nos permiten hacer algo análogo a esto. A pesar de las amplias variaciones en gustos y temperamentos humanos, los hombres y las mujeres reconocen que hay fuentes de felicidad y de congoja comunes a todos nosotros; y la mayoría de nosotros siente simpatía, al menos en cierto grado, por las alegrías y las penas de otros seres sensibles. Por ello nos inclinamos a reconocer que algunas actitudes y emociones morales se «justifican» en términos de esas preferencias humanas comunes. Así, en cierto sentido los juicios morales, aun en la interpretación de Russell, pueden recibir apoyo de razones. El profesor Edwards destaca este punto muy claramente al examinar las dudas de Russell acerca de la justificación de su propia actitud moral ante las corridas de toros:

> Russell sostiene en primer lugar, en términos generales, que los juicios morales no son más que la expresión de un deseo del hablante. Luego dice tener de algún modo la sensación de que, cuando afirma «la introducción de las corridas de toros en los Estados Unidos sería una cosa mala», está haciendo algo más que expresar su deseo o que su deseo es algo objetivamente superior al de una persona que desea la introducción de las corridas de toros. Mi teoría o la propia teoría de Russell, complementada con una consideración so-

[83] *Idem.*

> bre las *razones* de los juicios morales, aclara fácilmente la fuente de esta insatisfacción sin ceder ante el intuicionismo. «La introducción de las corridas de toros en los Estados Unidos sería una cosa mala» además de expresar algo concerniente al hablante, hace una afirmación objetiva tal como: «La introducción de las corridas de toros provocaría dolores evitables a animales inocentes, un incremento de la crueldad e indirectamente, el reforzamiento de las fuerzas y tendencias antiliberales; además, si bien produciría cierto placer entre los espectadores, este mismo placer reduciría su capacidad para sentir otros placeres más profundos». El deseo de Russell *es* objetivamente superior, en el sentido de que su satisfacción evitaría el sufrimiento de animales inocentes, el aumento de la crueldad y el reforzamiento de fuerzas antiliberales. La satisfacción del deseo de sus oponentes tendría consecuencias muy diferentes. Es esto, creo, lo que Russell quiere decir con «superior» en el sentido indicado. Si los hechos concernientes a las corridas de toros son como los describí hace un momento, es evidente que Russell tiene razón[84].

Finalmente, volvamos a la cuestión cuya consideración diferimos. Los hechos de que 1) haya amplias variaciones en los juicios morales entre hombres igualmente sinceros e inteligentes, y de que 2) no haya métodos convenidos para dirimir tales diferencias de opinión, ¿prueban la corrección de una teoría emotiva de la ética? Si *S* es un cierto enunciado acerca de cuya verdad hay amplio desacuerdo y para el que no hay ningún método conocido de decisión, evidentemente aún es posible que *S* sea verdadero (o falso) en el sentido llanamente fáctico de estas palabras. La temprana historia de la ciencia puede brindarnos abundantes ejemplos de esto: la forma de la Tierra, las distancias de las estrellas, la

[84] *The Logic of Moral Discourse* (Glencoe, Ill., 1955), pág. 214.

constitución del Sol, las causas de las fiebres, etc., la lista podría ser muy larga. Tan pronto como se descubre un método apropiado para resolver el problema, se resuelve también el desacuerdo sobre su resolución, aunque no necesariamente sobre los detalles de su solución. Nuestro problema presente, pues, es el siguiente: ¿hay alguna buena razón para suponer que, en principio, es imposible hallar un método eficaz para dirimir disputas morales a causa de la naturaleza de estas disputas? ¿O nos enfrentamos con un problema similar a cualquier otro problema científico no resuelto, como el de las causas y la cura del cáncer, por ejemplo? En este caso, hay buenas razones para creer que el problema sea resoluble en principio, aunque los científicos aún estén buscando la respuesta.

Puede decirse que casi todos los filósofos morales estarían de acuerdo ahora en que dicho problema no es análogo a un problema científico irresuelto. Y la mayoría de ellos estarían de acuerdo en que hay buenas razones para suponer que es imposible, en principio, hallar un método efectivo de decisión. Pero aun admitiendo que la doctrina de Russell sobre los juicios morales es coherente con estos hechos, ciertamente éstos no la requieren. Además, si admitimos, como muchos filósofos morales actuales, que los juicios morales son *básicamente* expresión de emociones morales, no por ello estamos obligados a concluir que las cuestiones morales están *totalmente* fuera del alcance de la razón y que, en sus aspectos públicos, no son más que un campo apropiado para la prédica y la propaganda. Recordemos dos puntos que ya hemos destacado: 1) los seres humanos comparten muchas necesidades, deseos e ideales, y muchos de éstos pueden ser satisfechos simultáneamente; 2) el conocimiento de los hechos importantes en cada caso de decisión moral nos ayudará a decidir hasta qué punto nuestros deseos pueden ser satisfechos compatiblemente sin

frustrar la satisfacción de los deseos de otros o sin ser frustrados por éstos. Esto no resolverá todos nuestros problemas, pero nos ofrece un campo vasto e importante para el uso de la razón en la ética.

CONCLUSION

En un panorama tan breve como éste ha sido necesario omitir toda consideración de muchas de las doctrinas de Russell, inclusive de algunas de aquellas por las que se lo recuerda especialmente. Sus realizaciones en la lógica y en la filosofía de la matemática le habrían asegurado un lugar en la historia de la filosofía aunque no hubiera escrito nada más. Y no hemos examinado sus teorías del espacio, el tiempo y la causalidad, ni su originalísima solución del problema de los universales. También hemos debido ignorar sus influyentes escritos sobre educación, sociología y política. Ningún filósofo del siglo XX ha tenido una amplitud de intereses, una formación científica y una visión filosófica semejantes a las de Russell. Y ciertamente ninguno de ellos tiene la belleza, la claridad y el ingenio de su manejo del lenguaje. Solamente las virtudes literarias de sus escritos bastaron para que se le otorgara el Premio Nobel de Literatura en 1950.

Difiere también de muchos filósofos en que sus escritos tienen un hálito moral muy distintivo. Aun cuando discrepemos con los detalles de sus argumentaciones, podemos aprender de él, para nuestro beneficio, una reverencia casi religiosa por la verdad y la objetividad que es el signo de la verdadera mente filosófica. Nadie desprecia más que Russell las supersticiosa extravagancias de la religión convencional, y en sus escritos más livianos ha gastado muchas bromas a sus expensas. Sin embargo, en su actitud ante el mundo hay algo de actitud religiosa, de un tipo independiente e impersonal que quizá

recuerda a Spinoza más que a cualquier otro gran filósofo. Un ejemplo elocuente de esto, por muy retórico que sea, es el famoso ensayo «El culto de un hombre libre»[85]. Un pasaje más maduro y revelador aparece al final de «Mi desarrollo intelectual», escrito en 1943[86].

> Mis viajes intelectuales han sido, en algunos respectos, decepcionantes. Cuando yo era joven, esperaba hallar satisfacción religiosa en la filosofía; y aún después de abandonar a Hegel, el mundo platónico eterno brindaba algo no humano a mi admiración. Contemplaba la matemática con reverencia, y sufrí cuando Wittgenstein me llevó a considerarla como un conjunto de tautologías. Siempre he deseado ardientemente hallar alguna justificación para las emociones inspiradas por ciertas cosas que parecían estar fuera de la vida humana y merecer sentimientos de veneración. Pienso en parte en cosas muy obvias, como el cielo estrellado o un mar tormentoso en una costa rocosa; en parte, en la vastedad del universo científico, tanto en el espacio como en el tiempo, en comparación con la vida de la humanidad; en parte, en el edificio de la verdad impersonal, en especial la verdad que, como la de la matemática, no describe meramente el mundo existente. Quienes tratan de hacer una religión del humanismo y no reconocen nada más grande que el hombre no satisfacen mis emociones. Sin embargo, no puedo creer que, en el mundo tal como lo conocemos, haya algo que yo pueda valorar fuera de los seres humanos y, en medida mucho menor, los animales. Lo que tiene excelencia no es el cielo estrellado, sino sus efectos sobre los percipientes humanos; admirar el universo por su tamaño es servil y absurdo; la verdad impersonal y no humana parece ser una ilusión. Así, mi intelecto me lleva junto a los humanistas, aunque mis emociones se revelan violentamente. A este respecto, las «consolaciones de la filosofía» no son para mí.

[85] Reimpreso en *Mysticism and Logic*, págs. 44-54.
[86] En *The Philosophy of Bertrand Russell*, págs. 19-20.

Sin embargo, el hecho de que para Russell la verdad dependa de la mente no significa, como hemos visto, que sea en algún sentido hecha por el hombre. La reverencia por la lógica y por los hechos es, quizá, la más vívida lección moral que aprende el estudioso de su filosofía. Russell cree que debemos ser racionales; esto es, recomienda apasionadamente la racionalidad como guía de la vida. Y haciéndose eco de una idea de David Hume, define su ideal del siguiente modo: «La perfecta racionalidad no consiste en creer lo que es verdadero, sino en asignar a cada proposición un grado de creencia correspondiente a su grado de credibilidad. Con respecto a proposiciones empíricas, el grado de credibilidad varía cuando se acumulan nuevos elementos de juicio»[87]. Así, la verdad es un ideal por el que es menester luchar, más que un ideal alcanzado. «Todo conocimiento humano es incierto, inexacto y parcial. No hemos hallado limitación alguna a esta doctrina.»[88] Pero por inexacto y parcial que sea nuestro mejor conocimiento, es algo que debemos perseguir:

«Creo que podemos reflejar el mundo (aunque sea imperfectamente), como las mónadas de Leibniz; y creo que es deber del filósofo convertirse en un espejo lo más fiel posible. Pero también es su deber reconocer las inevitables deformaciones producidas por nuestra misma naturaleza. La más importante de éstas es que contemplamos el mundo desde el punto de vista del *aquí* y el *ahora*, y no con esa amplia imparcialidad que los teístas atribuyen a la Deidad. Lograr tal imparcialidad es imposible para nosotros, pero podemos llegar a cierta distancia de ella. Mostrar el camino hacia este objetivo es el supremo deber del filósofo.»[89]

[87] *Human Knowledge*, pág. 415.
[88] *Idem*, pág. 527.
[89] *My Philosophical Development*, pág. 213.

BIBLIOGRAFIA

Textos

A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz (Cambridge, 1900).
The Principles of Mathematics (Londres, 1903).
«On Denoting», *Mind*, XIV, 1905, págs. 479-493.
Philosophical Essays (Londres, 1910).
Principia Mathematica, Vol. I (Cambridge, 1910), con A. N. Whitehead.
The Problems of Philosophy (Londres, 1912).
Our Knowledge of the External World (Londres, 1914; Nueva York, 1960, en rústica).
Mysticism and Logic (Londres, 1918; Harmondsworth, 1953, en rústica).
«The Philosophy of Logical Atomism», en *The Monist*, 1918-1919, n.os 28-29.
Introduction to Mathematical Philosophy (Londres, 1919),
The Analysis of Mind (Londres, 1921).
«Logical Atomism», en *Contemporary British Philosophy*, I (Londres, 1924).
Analysis of Matter (Londres, 1927; Nueva York, 1954, en rústica).
Outline of Philosophy (Londres y Nueva York, 1927).
An Inquiry into Meaning and Truth (Londres, 1940).
«A Reply to my Critics», en *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. por P. Schilpp (Evanston, Ill., 1944; Nueva York, 1963, en rústica).
Human Knowledge (Londres, 1948).
Human Society in Ethics and Politics (Londres, 1954).
Logic and Knowledge, ed. por R. C. Marsh (Londres, 1956). Compilación que incluye «On Denoting» y «The Philosophy of Logical Atomism».

Why I am not a Christian, and other essays (Londres y Nueva York, 1957; Nueva York, 1961, en rústica).
My Philosophical Development (Londres, 1959).

Obras sobre la filosofía de Bertrand Russell

Fritz, C. A., *Russell's Construction of the External World* (Londres, 1952).
Passmore, J., *A Hundred Years of British Philosophy* (Londres, 1957), cap. 9.
Schilpp, P., ed., *The Philosophy of Bertrand Russell* (Evanston, Ill., 1944). Simposio que incluye muchos excelentes artículos sobre la filosofía de Russell y una réplica del mismo Russell.
Urmson, J. O., *Philosophical Analysis* (Oxford, 1956).
Warnock, G. J., *English Philosophy since 1900* (Oxford, 1958).

Biografía

Wood, Alan, *Bertrand Russell: The Passionate Sceptic* (Nueva York, 1958).

III

EL POSITIVISMO LOGICO

Por R. W. Ashby

A. J. Ayer nació en 1910. Se educó en Eton y fue estudiante de humanidades en la Christ Church de Oxford. Después de graduarse pasó algún tiempo en Viena estudiando en el Círculo de Viena; a su retorno a Inglaterra fue nombrado docente de filosofía en la Christ Church, en 1933, y *Research Student* en 1935. Al año siguiente publicó *Lenguaje, verdad y lógica*, que introdujo una versión radical de las doctrinas del Círculo de Viena en el mundo de habla inglesa. Durante la segunda guerra mundial prestó servicio en Welsh Guards y en el servicio de inteligencia militar. Después de la guerra, volvió a Oxford como *Fellow* y *Dean* de Wadham, y en 1946 fue nombrado profesor de la cátedra Grote de filosofía del espíritu y lógica en el University College de Londres. En 1960, pasó a Oxford como profesor de la cátedra Wykeham de lógica. El profesor Ayer ha dado conferencias en muchas universidades norteamericanas y en varios países extranjeros, inclusive China, Perú y la Unión Soviética. Tiene a su cargo la Serie de Filosofía de Pelican, una de cuyas obras más conocidas es su propio libro *Los problemas del conocimiento*, que apareció en 1956.

Rudolf Carnap nació en Alemania, en 1891. En 1926 fue nombrado docente de filosofía en Viena, donde su obra y su influencia contribuyeron mucho al desarrollo del

Círculo de Viena. Abandonó Viena para convertirse en profesor de filosofía en la Universidad de Praga. En 1936 aceptó una invitación a trasladarse a Estados Unidos y fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Chicago, cargo que mantuvo hasta 1954, cuando pasó a la Universidad de California en Los Angeles. Sus múltiples publicaciones abarcan un vasto campo de la filosofía de la ciencia. Las primeras estuvieron dedicadas a problemas filosóficos de la física y la geometría (*Der Raum*, 1922, y *Physikalische Begriffsbildung*, 1926). Su influyente obra *Der Logische Aufbau der Welt* fue publicada en 1928, y *La sintaxis lógica del lenguaje* en 1934. La obra posterior de Carnap estuvo dedicada a la semántica y a los problemas lógicos de la inducción y la probabilidad.

Hans Reichenbach nació en Hamburgo en 1891 y se educó en Erlangen y en Stuttgart, donde estudió física y filosofía. En 1926 ocupó un cargo en la Universidad de Berlín. Cuando los nazis tomaron el poder en Alemania, en 1933, Reichenbach abandonó el país y enseñó durante cinco años en Turquía, en la Universidad de Estambul. En 1938 fue invitado a ocupar un cargo en la Universidad de California, en Los Angeles, donde enseñó por el resto de su vida. Murió en 1953. La considerable producción de Reichenbach incluye libros sobre lógica simbólica, probabilidad y filosofía de la ciencia. *Experiencia y predicción* (1938) y *La filosofía científica* (1951) son amenas exposiciones, desprovistas de tecnicismos, de su posición filosófica.

Moritz Schlick nació en 1882 y estudió física en la Universidad de Berlín. Su tesis doctoral, escrita bajo la supervisión de Max Planck, trataba de un tema de óptica. Pronto se interesó por los problemas filosóficos de la ciencia y en 1917 publicó una monografía sobre *Espacio y tiempo en la física contemporánea*, que fue uno de los primeros ensayos sobre la teoría de la relatividad y uno de los primeros intentos por exponer la teoría a los legos. Fue nombrado profesor en Kiel en 1921, y al año siguiente fue invitado a ocupar la antigua cátedra de Mach en la Universidad de Viena: la de filosofía de las ciencias inductivas. Aquí se convirtió en la figura central del Círculo de Viena, un grupo de científicos y filósofos de mentalidad afín que hizo

de Viena uno de los centros mundiales de la filosofía en la década de 1930. Schlick visitó América en 1929; enseñó en Stanford y, en 1931, en Berkeley. En 1936 fue asesinado en las gradas de la universidad por un ex estudiante que al parecer estaba loco. Las autoridades del momento, obedientes a la opinión clerical para la cual las doctrinas de Schlick eran anatema, se esforzaron poco por castigar al asesino.

ↀ

EN LA UNIVERSIDAD DE VIENA, la tradición empirista que había florecido con la enseñanza de Ernst Mach fue continuada por el sucesor de éste, el famoso físico L. Boltzmann. En 1922, Moritz Schlick fue designado para esa misma cátedra de filosofía de las ciencias inductivas, y alrededor de Schlick se formó un grupo que se reunió regularmente durante los años siguientes para discutir cuestiones filosóficas. Todos sus primeros participantes se habían formado en alguna disciplina diferente de la filosofía. Schlick había estudiado física y había escrito una tesis (sobre un problema de óptica teórica) bajo la supervisión de Max Planck, en Berlín. Mantuvo estrecho contacto con Planck, Einstein y Hilbert, y en 1917 publicó un libro titulado *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik* (Espacio y tiempo en la física contemporánea). Al año siguiente, publicó otro libro, *Allgemeine Erkenntnislehre* (Teoría general del conocimiento), dedicado a la teoría del conocimiento que anticipó muchos de los caracteres distintivos de la filosofía que propugnó más tarde el Círculo de Viena. Friedrich Waismann y Rudolf Carnap, que se contaban entre los miembros más activos del grupo, tenían ambos un apreciable conocimiento de la matemática, y Hans Hahn, Karl Menger y Kurt Gödel eran fundamentalmente matemáticos. Otto Neurath era sociólogo, Victor Kraft historiador y Felix Kaufmann abogado. Philipp Frank, que era un visitante regular y activo, ejercía de profesor

de física en Praga. La vitalidad y la coherencia del grupo surgían del hecho de que sus miembros tenían un interés común y un método común de enfocar los problemas: deseaban unificar las ciencias especiales y dar carácter científico a la filosofía mediante la práctica del análisis lógico. El grupo se hizo conocer como el Círculo de Viena, y su filosofía fue llamada empirismo coherente, empirismo lógico o positivismo lógico.

Las influencias más directas que recibió la filosofía del Círculo de Viena fueron el empirismo de Hume, Mill y Mach (no el positivismo francés de Comte *), las ideas sobre el método científico expresadas por Poincaré, Duhem y Einstein, la axiomática de Peano y Hilbert, y la lógica matemática de Frege, Schröder, Russell y Whitehead. La mayor influencia individual sobre el Círculo en sus primeros años fue la del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein (1921, traducido al inglés en 1922). Esta obra presenta una filosofía del atomismo lógico que difiere de la de Russell en puntos importantes[1] y tesis de vasto alcance sobre toda una variedad de temas filosóficos. Pro-

* Augusto Comte (1798-1857), quien creó el nombre de «positivismo» para designar la concepción según la cual todo conocimiento consiste en una descripción de la coexistencia y la sucesión de los fenómenos, sostenía que hay seis ciencias básicas —la matemática, la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología— y que cada una de ellas presupone la precedente pero no es reducible a la misma. Una de las principales doctrinas del Círculo de Viena fue la de la unidad de la ciencia, es decir, la tesis de que los conceptos y las leyes de todas las ciencias especiales son reducibles a los conceptos y leyes de un único sistema científico. La «tesis fisicalista» de Neurath y Carnap fue una versión particular de tal doctrina.

[1] Se hallará una breve descripción de estas diferencias en Russell, *My Philosophical Development* (Londres, 1959), cap. 10. Exposiciones detalladas del *Tractatus* en: E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus* (Oxford, 1960), y G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Londres, 1959).

clama: «El objèto de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una teoría sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no es una serie de "proposiciones filosóficas", sino una aclaración de proposiciones. La filosfía debe aclarar y delimitar nítidamente los pensamientos que son, por así decir, opacos y confusos»[2]. El *Tractatus* desencadenó grandes discusiones en el Círculo de Viena. Muchas de sus doctrinas fueron adoptadas y desarrolladas; otras fueron rechazadas. Schlick consideraba que su concepción de la filosofía marcaba un cambio decisivo en la historia de la disciplina. Tendremos ocasión de examinar algunas de las doctrinas del *Tractatus* y algunas de las otras influencias que se ejercieron sobre el Círculo de Viena, cuando examinemos los caracteres distintivos de la filosofía del positivismo lógico.

En 1929 el Círculo de Viena editó una publicación: *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis* (Una concepción científica del mundo: el Círculo de Viena), que dio a conocer los objetivos y métodos del grupo. Su objetivo principal era realizar la unificación de las ciencias especiales y de todo conocimiento accesible al hombre. El método que se iba a emplear era el del análisis lógico, e iba a usarse *a*) negativamente, para eliminar los enunciados metafísicos de las ciencias naturales, la matemática y el conocimiento humano en general; *b*) positivamente, para aclarar los conceptos y métodos de las ciencias y mostrar que todo conocimiento humano se construye a partir de los datos de la experiencia. Carnap ya había hecho un primer intento de lograr este último objetivo en *Der logische Aufbau der Welt* (La construcción lógica del mundo), 1928.

A partir de ese momento, el movimiento del posi-

[2] *Tractatus Logico-Philosophicus* (Leipzig, 1921), traducido al inglés por C. K. Ogden (Londres, 1922), 4.112 [existe ed. castellana de Alianza Editorial].

tivismo lógico se expandió rápidamente. En Berlín se formó un grupo similar, en el que figuraban Hans Reichenbach, Richard von Mises, Kurt Grelling y, posteriormente, Carl Hempel. Se rebautizó con el nombre de *Erkenntnis* una publicación ya existente, que fue utilizada por los positivistas lógicos para la publicación y discusión de sus opiniones. También se publicaron durante la década de 1930 una serie de monografías bajo el título colectivo de *Einheitswissenschaft* (Ciencia unificada) y una serie de libros bajo el título de *Schriften zur Wissenschaftlichen Weltauffassung* (Escritos sobre la concepción científica del mundo). *Logische Syntax der Sprache* (Sintaxis lógica del lenguaje) de Carnap, 1934, y *Logik der Forschung* (Lógica de la investigación científica) de Karl Popper, 1935, aparecieron originalmente en esta serie de libros, aunque Popper no fue miembro del Círculo de Viena y en algunos aspectos importantes se opuso a su filosofía. Se realizaron congresos en Praga, Königsberg, Copenhague, París, Cambridge y, en 1939, en la Universidad de Harvard, y se mantuvieron contactos con grandes afines de Polonia, Holanda y Escandinavia. En Inglaterra, el movimiento estuvo representado por A. J. Ayer, cuya obra *Lenguaje, verdad y lógica* fue publicada en 1936. En los Estados Unidos, los filósofos más cercanos al movimiento fueron Ernest Nagel y Charles Morris. Pero aunque el movimiento del positivismo lógico tenía cada vez mayor audiencia, el Círculo de Viena original se desmembró. A comienzos de la década de 1930 Carnap y Frank fueron nombrados profesores en la Universidad de Praga y Feigl se trasladó a los Estados Unidos. Hahn murió en 1934. En 1936 Schlick fue asesinado por un estudiante loco, y después de su muerte se suspendieron las reuniones regulares del Círculo. En 1938, a causa principalmente de la situación política imperante en Viena (las autoridades nazis prohibieron luego la venta de la literatura del positivismo lógi-

co), Neurath se fue a Holanda, Waismann a Inglaterra y Carnap, Menger y Gödel a los Estados Unidos. A partir de ese momento el positivismo lógico fue obra de individuos aislados o de grupos más pequeños o menos coherentes que el Círculo de Viena. Los aspectos más distintivos de la filosofía del positivismo lógico serán examinados en la sección siguiente de este capítulo.

EL RECHAZO DE LA METAFISICA

En *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis,* sus autores dicen *:

> Si alguien afirma: «existe un Dios», «la primera causa del mundo es lo Inconsciente», «existe una entelequia que es el principio conductor en los seres vivos», nosotros no decimos: «Lo que usted dice es falso»; más bien, le preguntamos: «¿qué quiere usted decir con tales declaraciones?». Se pondrá entonces de manifiesto que hay una clara división entre dos tipos de enunciados. Uno de ellos incluye enunciados como los que hace la ciencia empírica; su significado puede determinarse por el análisis lógico o, más precisamente, por su reducción a oraciones simples acerca de lo empíricamente dado. Los otros enunciados, incluyendo los antes mencionados, resultan completamente carentes de significado, si los tomamos como pretende el metafísico. Por supuesto, frecuentemente podremos reinterpretarlos como enunciados empíricos. Pero entonces pierden el contenido emocional que es lo esencial para el metafísico. Los metafísicos y los teólogos, interpretando erróneamente sus propias frases, creen que éstas afirman algo, que representan algún estado de cosas. Pero el análisis revela que esas oraciones no dicen nada, sino que sólo son expresiones de alguna actitud emocional.

* Carnap, Neurath, y Hahn.

Este pasaje es característico de los escritos del positivismo lógico sobre la metafísica. Los positivistas lógicos se propusieron demostrar que todos los enunciados metafísicos carecen de significado cognoscitivo que toda especulación metafísica es pseudoespeculación. De esta manera trataron de lograr una eliminación de la metafísica más radical que la de cualquier escuela anterior de antimetafísicos. Se sintieron estimulados por algunas observaciones que hace Wittgenstein en el *Tractatus* [3], pero su oposición a la metafísica surgía de un interés diferente del de éste, a saber, de su interés en purificar la ciencia natural y la matemática. Wittgenstein sostenía que la estructura del mundo era algo que puede ser *mostrado* en la estructura del lenguaje, pero no *enunciado*. Decía: «Existe, realmente, lo inexpresable» [4], y concluía el *Tractatus* con la observación: «Allí donde no se puede hablar, es necesario guardar silencio». Neurath caracterizó la posición diferente del Círculo de Viena al decir que, con respecto a la metafísica es menester guardar silencio, pero no *acerca* de algo [5].

Los positivistas lógicos [6] sostenían que un lenguaje consiste en una serie de palabras que constituyen su vocabulario y en reglas de sintaxis, inclusive reglas que determinan cómo deben ensamblarse las palabras para formar oraciones. Por consiguiente, hay al menos dos formas en las que una sucesión de palabras puede no expresar un enunciado genuino. O bien una o más de las palabras carecen de sentido, o bien la sucesión viola la sintaxis. La sucesión:

[3] P. ej., 4.003 y 6.53.
[4] 6.522.
[5] Véase *Soziologie im Physikalismus*, traducido en *Logical Positivism*, ed. por A. J. Ayer (Nueva York, 1959).
[6] P. ej., Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, trad. en *Logical Positivism*. Véase también Ayer, «The Genesis of Metaphysics», *Proceedings of the Aristotelian Society* (1933-1934).

Duas buili y la ligta toves
Giraba y gimblaba en el fobe

pertenece al primer tipo, mientras que la sucesión:

Fue por apuñalado Bruto César

pertenece al segundo tipo. Los positivistas lógicos sostenían que las oraciones de la metafísica trascendente pertenecen al primer tipo, y la mayoría de ellas, si no todas, también al segundo. Tales oraciones contienen palabras de las que se supone que representan entidades o propiedades trascendentes, p. ej., «ser», «no-ser», «nóumeno», «sustancia», «inherencia», «emanación», etc., y por esta razón no son analizables en oraciones acerca de algo que podamos experimentar. Sólo esto, según los positivistas lógicos, basta para demostrar que tales palabras y oraciones carecen de sentido. Los términos especiales de los metafísicos, decían, son tan carentes de significado como las palabras «tove» y «fobe», y ello por la misma razón, a saber, que no se les ha dado aplicación empírica. Además, muchas de las oraciones de la metafísica tradicional adolecen también del segundo defecto, es decir, violan la sintaxis. Por ejemplo, «yo existo», tal como aparece en el «pienso, luego existo» de Descartes, comete el error de suponer que el uso existencial del verbo «ser» representa algún género de propiedad, y de emplear el verbo en este sentido junto con un nombre o una expresión de referencia. En la frase de Heidegger «conocemos la Nada», la palabra «nada» aparece como un nombre, aunque el único uso inteligible de ella es que corresponde, hablando en términos aproximados, al cuantificador existencial negativo de la lógica; por ejemplo, podemos decir inteligible aunque falsamente «no conocemos nada», es decir, «no se da el caso de que haya un *x* tal que conocemos *x*». La expresión «el ser del ser», que aparece

en los escritos de muchos metafísicos, comete el doble error sintáctico de tomar «ser» como un predicado y luego de aplicarlo a sí mismo; hablar del «ser del ser» es tan carente de sentido, o más aún, como hablar de «la longitud de la longitud». El hecho de que la sintaxis gramatical tradicional de los lenguajes naturales permita, y hasta estimule, tales errores fue considerado por los positivistas lógicos, al igual que por Russell y Wittgenstein antes que ellos, como una de las principales fuentes de la metafísica. ¿Qué es lo que determina las reglas y las formas de la sintaxis lógicamente correcta? Esta cuestión, como veremos, recibió diferentes respuestas de los diferentes miembros del Círculo de Viena. Aquí bastará con decir que, para los positivistas lógicos, la sintaxis lógica de una oración o de un enunciado informativo se revela * en su método de verificación. Las dos razones principales que tenían para rechazar la metafísica —que los términos metafísicos carecen de sentido y que las oraciones metafísicas violan la sintaxis— se basaban en la idea de que,

* Los positivistas lógicos hablaron indistintamente de oraciones, enunciados y proposiciones. A veces es importante establecer una distinción entre ellos: p. ej., una oración pertenece a un lenguaje particular, es significativa o no, pero no puede decirse —en propiedad— que es verdadera o falsa, no es verificable y no tiene relaciones lógicas con otras oraciones; un enunciado, o proposición, puede ser expresado por diferentes oraciones en el mismo o en diferentes lenguajes, pero en sí mismo no pertenece a un lenguaje particular, puede decirse con propiedad que es verdadero o falso, es o no verificable y está en relaciones lógicas con otros enunciados o proposiciones. A veces se dice que un enunciado es lo que expresa una oración indicativa, sea o no ésta cognoscitivamente significativa, mientras que una proposición es lo que expresa una oración cognoscitivamente significativa[7].

[7] Se exponen algunas razones para establecer esta distinción en Ayer, *Language, Truth and Logic*, Introducción a la 2ª. edición (Londres, 1946), págs. 5-9 [existe ed. castellana de Martínez Roca].

para ser cognoscitivamente significativo, un enunciado debe, en principio, ser empíricamente verificable.

EL PRINCIPIO DE VERIFICABILIDAD

El Círculo de Viena suponía que su principio de verificabilidad derivaba de Wittgenstein, en parte del *Tractatus* y en parte de observaciones hechas por Wittgenstein en conversaciones privadas con Schlick y Waismann. En el *Tractatus* Wittgenstein dice que «comprender una proposición significa saber qué sucede, si es verdadera»[8]. En efecto, éste afirma que comprender una proposición es saber qué contenido tiene, y saber qué contenido tiene es saber qué sucedería si la proposición fuera verdadera; ambas afirmaciones son claramente tautológicas. Wittgenstein también sostenía que toda proposición es una función de verdad de proposiciones atómicas: ésta era la principal afirmación del atomismo lógico, y se la llama a veces la tesis de la extensionalidad. Además, una proposición atómica, según el *Tractatus*, es un ordenamiento de nombres o signos primitivos. «Las referencias de los signos primitivos pueden ser aclaradas mediante elucidaciones. Las elucidaciones son proposiciones que contienen los signos primitivos. Por ende, sólo se las puede comprender si se está familiarizado con las referencias de esos signos.»[9] El Círculo de Viena interpretó esto en el sentido de que los signos primitivos deben referirse a objetos conocidos, y estos objetos son por definición aquellos que experimentamos directamente. Esto parecía conducir de manera inevitable a la suposición de que los «enunciados elementales» de Wittgenstein, que expresan proposiciones atómicas,

[8] 4.024.
[9] 3.261.

son enunciados observacionales[10]. Y puesto que el Círculo de Viena también aceptaba la tesis de la extensionalidad, se llegó a la conclusión de que el significado de todo enunciado genuino es expresable en su totalidad por medio de, exclusivamente, enunciados observacionales. Además, se dijo que Wittgenstein, en sus conversaciones con Schlick y Waismann, sostenía que para aclarar el uso de una oración, su significado, una de las preguntas que debe plantearse es: «¿cómo se verificaría tal aserción?». Dentro del empirismo prevaleciente en Viena, parecía escasamente plausible que Wittgenstein entendiera por esto otra cosa que verificación por la experiencia; en todo caso, como observó Schlick posteriormente, «no se ha definido ningún otro tipo de verificación»[11]. La afirmación según la cual para que un enunciado tenga significado, en el sentido cognoscitivo, debe ser *empíricamente* verificable fue hecha de modo explícito por Waismann, Schlick, Carnap, Neurath y otros positivistas lógicos, en artículos publicados en *Erkenntnis* y otras partes, desde 1930 en adelante[12].

Puede verse la plausibilidad de esta afirmación del siguiente modo. Tomemos como ejemplo el enunciado «hay una pantalla de color crema en la habitación contigua». Ciertamente, parece correcto afirmar que

[10] G. E. M. Anscombe pone en tela de juicio la interpretación que dio el Círculo de Viena del *Tractatus*. Véase *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, especialmente los caps. 1 y 12.

[11] «Meaning and Verification», reimpreso en *Readings in Philosophical Analysis*, ed. por H. Feigl y W. Sellars (Nueva York, 1949), pág. 148.

[12] P. ej., Waismann, «Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs», *Erkenntnis* (1930); Schlick, «Positivismus und Realismus», *Erkenntnis* (1932), trad. en *Logical Positivism*, y «Meaning and Verification», *The Philosophical Review* (1936); Carnap, «Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis* (1932), trad. en *Logical Positivism*, y «Testability and Meaning», *Philosophy of Science* (1936-1937).

una persona sólo comprende este enunciado si sabe qué tipo de observaciones lo verificarían. Supongamos que se le dice a un ciego de nacimiento que la palabra «crema» designa un color y que se le indica qué tipo de color significa la palabra. Y supongamos que luego descubriera que tiene la capacidad de usar la palabra correctamente en conversaciones y discusiones y, cosa bastante extraña, que cada vez que se nombra un objeto particular puede siempre decir correctamente si es o no de color crema. Sin embargo, aunque pueda usar la palabra correctamente en todos los otros contextos, no experimentaría —puesto que es ciego de nacimiento— la experiencia visual de ver el color crema o cualquier otro color. En este caso, parece indudable que, a causa del hecho mencionado en último término, diríamos que no comprende el significado de la palabra «crema», al menos en el sentido de «comprender» que aplicamos a la palabra. Y lo mismo parece cierto de todos los predicados básicos, es decir, los predicados en términos de los cuales se comprenden todos los demás. Por tanto, una condición necesaria para comprender un enunciado descriptivo parece ser que seamos capaces de reconocer al menos las experiencias sensoriales que lo verificarían.

Antes de examinar en detalle qué entienden los positivistas lógicos por «verificabilidad empírica», será conveniente considerar aquí el carácter lógico de su principio de significado. Supongamos que un metafísico dice: «la realidad entra en todo cambio pero lo trasciende». *Prima facie* no es evidente que este enunciado no pueda tener un método de verificación, que no pueda haber experiencias no sensoriales especiales que, en algún sentido, lo verifiquen. En verdad, los metafísicos y los místicos han recomendado formas de disciplina intelectual o física mediante las cuales, afirman, todo el que lo desee puede llegar a tener experiencias tales como las indicadas. Las diferentes respuestas que podrían darse a esta

sugerencia ponen de manifiesto algunas concepciones posibles acerca del *status* lógico del principio de verificabilidad. *a*) Podría decirse que los seres humanos no pueden tener experiencias radicalmente diferentes de las que ahora tienen. Pero si esto fuera algo más que una tautología que se siguiera de una definición implícita de «ser humano», sería una aserción psicológica contingente. Los positivistas lógicos no querían basar su criterio de significado en cimientos tan inseguros; sostenían que la diferencia esencial entre su empirismo y el empirismo anterior de Hume, Mill y Mach consistía en que el primero no se basaba en suposiciones psicológicas, sino en consideraciones lógicas. *b*) Podría admitirse, como hizo una vez Ayer [13], que es significativo afirmar que los místicos pueden tener experiencias no sensoriales, pero hay que sostener que no tenemos ninguna base para suponer que esas experiencias son cognoscitivas, si no hay razones para pensar que el «objeto» de tales experiencias pueda ser descrito en términos empíricos corrientes. El enunciado «los místicos tienen experiencias que nosotros no tenemos y que ellos describen mediante la oración "la realidad entra en todo cambio pero lo trasciende"» es verificable por métodos empíricos comunes, mientras que el enunciado «la realidad entra en todo cambio pero lo trasciende» no es verificable en términos empíricos corrientes. Por consiguiente, éste es un enunciado metafísico que no podemos comprender, por lo cual no podemos considerarlo como si trasmitiera una experiencia cognoscitiva. Pero el místico puede responder a esto que él está en condiciones de describir en términos empíricos el tipo de disciplina que recomienda, de modo que podemos comprender su método, y si no estamos preparados para llevar a cabo el apropiado procedimiento de verificación, entonces, por supuesto, no comprenderemos sus enuncia-

[13] En «The Principle of Verifiability», *Mind* (1936).

dos metafísicos. En nuestra renuencia a seguirlo subyace la creencia implícita y dogmática de que ningún procedimiento hará que tengamos experiencias de un tipo radicalmente diferente de las que ahora tenemos. *c*) Schlick[14], Ayer en una época[15] y algunos otros positivistas lógicos sostenían que la teoría verificacionista del significado era una enunciación del sentido de «significado y comprensión» (cognoscitivos) que se acepta realmente en la vida cotidiana. Por ejemplo, Schlick dice que la concepción verificacionista no es «nada más que una simple enunciación de la manera en que se asigna *realmente* significado a las proposiciones, en la vida cotidiana y en la ciencia. Nunca ha habido otra manera, y sería un grave error suponer que creemos haber descubierto una nueva concepción del significado contraria a la opinión común y cuya introducción en la filosofía propugnamos»[16]. Pero esta aserción —la de que el criterio verificacionista es el empleado realmente en la práctica cotidiana— es una aserción fáctica que bien puede ser falsa y que, en todo caso, debe ser confirmada por la investigación sociológica. Nuevamente, no es así cómo los positivistas lógicos, en su mayoría, deseaban establecer su criterio del significado. *d*) Finalmente, el positivista lógico puede considerar el principio de verificabilidad como una decisión, recomendación o prescripción para el uso de las expresiones «significado cognoscitivo» y «comprensión». Puede sostener que esta decisión evita una confusión radical y contribuye a fomentar la claridad en la discusión de muchas cuestiones filosóficas. Como veremos, Carnap[17] adoptó esta concepción del *status* del requisito de verificabilidad, y Ayer asu-

[14] En «Meaning and Verification».
[15] En *Language, Truth and Logic,* Introducción a la 2.ª edición, pág. 16.
[16] «Meaning and Verification», en *Readings in Philosophical Analysis,* pág. 148.
[17] En «Testability and Meaning».

me la misma actitud en sus observaciones más recientes sobre el tema [18]. Quizá pueda decidirse si, de hecho, el principio de verificabilidad, cuando se considera como una prescripción, tiene las ventajas que se le atribuyen, examinando primero algunas versiones diferentes del principio y revisando luego la historia reciente de la filosofía. Emprenderemos la primera tarea, pero dejaremos la segunda al discernimiento del lector.

De las diversas formulaciones del principio de verificabilidad dadas por los positivistas lógicos, junto con algunas de sus observaciones incidentales, se desprende que, en épocas diferentes, sostuvieron o consideraron al menos cuatro concepciones diferentes relativas al significado cognoscitivo.

1. La frase tantas veces citada de Schlick, «el significado de una proposición es el método de su verificación» [19], junto con su observación de que el libro de P. W. Bridgman *La lógica de la física moderna* (1927) «es un admirable intento de realizar este programa para todos los conceptos de la física» [20], puede sugerir que Schlick identificó en algún momento el significado de una proposición con las operaciones requeridas para verificarlo. Bridgman sostenía en su libro que el significado de un término o concepto es literalmente el conjunto de operaciones que es menester realizar para aplicar el término a cualquier caso particular. Por ejemplo, según esta concepción, conocemos el significado de «longitud» cuando hemos optado por un procedimiento estándar para obtener un cierto tipo de resultado cuantitativo. Bridgman dice: «En general, sólo entendemos por un concepto dado un conjunto de operaciones; el concepto es sinónimo del correspondiente conjunto

[18] En *Logical Positivism*, Introducción del compilador, pág. 15.
[19] Ibid.
[20] Ibid.

de operaciones»[21]. Y también: «La definición apropiada de un concepto no se realiza en términos de sus propiedades, sino en términos de operaciones reales»[22]. En un artículo posterior[23] admite que podemos entender por el significado de un concepto algo más que un conjunto de operaciones, pero insiste en que la especificación de un método de aplicación es una condición necesaria para que un concepto tenga significado.

Bridgman admite que el enunciado «los significados son operacionales» no dice nada hasta que no se impongan restricciones al tipo de actividades que serán consideradas como operaciones. Comienza admitiendo «operaciones físicas» (p. ej., el uso de instrumentos) y «operaciones mentales» (p. ej., contar). Luego admite también las «operaciones de lápiz y papel» (p. ej., la manipulación de signos matemáticos y lógicos) y hasta «operaciones verbales» (p. ej., la definición y la sustitución verbales). Pero no se aclara por qué se consideran como operaciones justamente estas actividades y no otras. El único fundamento que reconoce Bridgman para definir un concepto en términos de un tipo de operaciones y no de otro es el fundamento pragmático de obtener el resultado deseado. Por consiguiente, parecería que, al menos en muchos casos (p. ej., cuando el resultado deseado es registrar el color aparente de un objeto), puede admitirse la observación directa como operación legítima. Pero en tal caso la doctrina ya no sería una teoría distintivamente operacional del significado; llegaría a identificarse, al menos en parte, con la segunda concepción que examinaremos, y sería vulnerable a las mismas objeciones dirigidas a ésta.

De acuerdo con su concepción general, Bridgman sostiene que el significado de un concepto está de-

[21] *The Logic of Modern Physics* (Nueva York, 1927), pág. 5.

[22] Ibid., pág. 6.

[23] «Operational Analysis», *Philosophy of Science* (1938).

terminado por un conjunto no ambiguo de operaciones y que, cuando las operaciones son diferentes, el concepto es diferente. Por ejemplo, «las operaciones mediante las cuales se mide la longitud deben especificarse unívocamente». «Si tenemos más de un conjunto de operaciones, tendremos más de un concepto y, en rigor, debe haber un nombre distinto para cada conjunto diferente de operaciones.»[24] Así, la longitud determinada por el uso de una vara de medida es un concepto diferente de la longitud determinada por métodos ópticos. Y, presumiblemente, hay diferentes conceptos de longitud óptica, según los instrumentos, los cálculos y la teoría empleados. Esto tiene el infortunado efecto de multiplicar el número de conceptos usados en la ciencia. Además, se sigue de ello que un resultado obtenido por un conjunto de operaciones no puede verificarse realizando un conjunto diferente de operaciones; pero en la labor científica, éste es un procedimiento común y útil. Cabe preguntarse cómo debe definirse, de acuerdo con la concepción de Bridgman, «el mismo conjunto de operaciones». Puede especificarse un conjunto único de operaciones, por ejemplo, mediante una demostración real con una vara de medida particular. Pero, ¿cómo sabremos qué es lo que debe considerarse como el mismo conjunto de operaciones en otra ocasión? ¿Serán las mismas las operaciones si se usa una vara de medida distinta pero similar? Y si es así, ¿hasta qué punto deben ser similares las dos varas de medida? ¿Y hasta qué punto deben ser similares los movimientos de las dos varas, si se repiten las dos operaciones? En casos particulares, puede definirse «el mismo conjunto de operaciones» en términos operacionales. Por ejemplo, supongamos que O_1, O_2 y O_3, O_4 son dos conjuntos de operaciones de medición con la misma regla. Entonces, hay una operación adicio-

[24] *The Logic of Modern Physics*, pág. 10.

nal, a saber, el uso de un transportador en el punto de cada conjunto de operaciones en el cual se mueve la regla, y en términos de la cual puede decirse si O_1O_2 y O_3O_4 son el mismo conjunto de operaciones. Pero ahora queremos repetir la operación de usar el transportador, para lo cual necesitamos saber en qué consiste usar el transportador de la misma manera en ocasiones diferentes. Y si se define esta operación en términos de alguna otra operación, se necesitará una nueva definición para determinar cuándo se repite esta nueva operación. Esto muestra que no es posible definir en términos operacionales «el mismo conjunto de operaciones» sin caer en el regreso infinito o la circularidad.

Pero cualquiera que sea la fuerza de estas objeciones a la concepción de Bridgman, parece cierto que Schlick no sostuvo una teoría operacional del significado. Subraya que entiende por «el método de verificación» la posibilidad lógica de verificación, no un procedimiento concreto de verificación. Como observa en una página posterior, «no se puede siquiera empezar a verificar antes de conocer el significado, es decir, antes de haber establecido la posibilidad de la verificación»[25].

2. En uno de sus primeros artículos, Schlick dice: «Para comprender una proposición debemos poder indicar exactamente las circunstancias particulares que la harían verdadera y esas otras circunstancias particulares que la harían falsa. "Circunstancias" significa hechos de experiencia; así, la experiencia decide acerca de la verdad y la falsedad de las proposiciones, la experiencia verifica las proposiciones...»[26]. Según esta tesis, para que el enunciado «mañana lloverá»

[25] «Meaning and Verification», en *Readings in Philosophical Analysis*, pág. 154.

[26] «A New Philosophy of Experience», *College of the Pacific Publications*, vol. I (Berkeley, 1932). Incluido también en *Gesammelte Aufsätze, 1926-1936* (Viena, 1938).

sea significativo no basta que su verdad o falsedad sea decidible *de una u otra manera*, p. ej., obteniendo informes de una oficina meteorológica. Para que una persona particular comprenda el enunciado es necesario, en principio, que pueda establecer su verdad o falsedad mediante las experiencias pertinentes para el caso. Y, al parecer, lo que significa el enunciado para cualquier persona particular es que, en ciertas condiciones, tendría experiencias de cierto tipo.

Esto sugiere inmediatamente la objeción de que si esta tesis es correcta, todo significado cognoscitivo es esencialmente privado. La misma oración no podría tener, o no podría saberse si tiene, el mismo significado para dos personas diferentes, ya que no hay manera alguna de saber si personas diferentes tienen experiencias cualitativamente similares. La versión que estamos examinando del principio de verificabilidad conduce en apariencia a una forma radical de solipsismo, según la cual todo enunciado descriptivo —inclusive todo enunciado que se refiera ostensiblemente al mundo externo, a las experiencias de otras personas, al pasado o al futuro— sólo se refiere, en realidad, a las experiencias privadas de los hablantes. Schlick trató de evitar esta conclusión distinguiendo entre el contenido y la forma de la experiencia humana [27]. El contenido, decía, es esencialmente privado e incomunicable; sólo puede ser vivido. Pero podemos establecer si personas diferentes usan las mismas palabras descriptivas en las mismas ocasiones y en el mismo orden lógico. Así, sostenía Schlick, la forma, la estructura o el orden de nuestras experiencias es expresable y comunicable, y esto es todo lo que se necesita para los propósitos del conocimiento científico. Carnap, en algún momento, sostuvo una concepción similar [28].

27 Véase *Gesammelte Aufsätze 1926-1936.*
28 P. ej., en «Die physikalische Sprache als Univer-

Sin embargo, pareciera que esta distinción entre contenido y forma no impide que la primera concepción de Schlick caiga en el solipsismo. Pues si el significado de toda palabra o frase descriptiva debe buscarse, en último término, en la experiencia privada, entonces esto no sólo es así para las palabras cualitativas, sino también para las palabras relacionales mediante las cuales describimos la forma o estructura de nuestras experiencias. Y, aparte de la objeción solipsista, es evidente que resultan otros absurdos de identificar el significado de una palabra o una oración con alguna experiencia sensorial o algún conjunto de experiencias. Por ejemplo, si se identificara el significado de la oración «esto es rojo» con un caso real de la sensación de rojo, entonces la oración sólo sería significativa si fuera verdadera; en otras palabras, no sería posible usar esta oración para expresar un enunciado significativo pero falso. Pero no tiene objeto proseguir con estas objeciones, ya que Schlick y otros positivistas lógicos propugnaron ulteriormente versiones diferentes y más defendibles del principio de verificabilidad.

3. A mediados de la década de 1930 la mayoría de los positivistas lógicos explicaban la noción de verificabilidad diciendo que un enunciado es verificable —tiene un método de verificación— si se encuentra en una relación lógica especificada con algún conjunto de enunciados observacionales. Mostrar que esta relación se cumple es mostrar la posibilidad lógica de verificar el enunciado original y, al mismo tiempo, revelar su contenido cognoscitivo o significativo. Parecía que entonces podía evitarse la objeción del solipsismo, ya que, como veremos, se perfilaba la posibilidad de formular enunciados de observación de

---

salsprache der Wissenschaft», en *Erkenntnis*, 1932, trad por M. Black con el título *The Unity of Science* (Londres, 1934).

modo tal que no fueran propiedad privada de cualquier observador.

En este caso el principio de verificabilidad fue «neutralizado» efectivamente. Se sostuvo que, para ser significativo, un enunciado debe referirse a la experiencia; pero se supuso que no era necesario que se refiriera a la experiencia de la persona que formula el enunciado en una ocasión determinada. Los enunciados observacionales expresan hechos lógicamente posibles y, por ende, todo enunciado adecuadamente relacionado con un conjunto de enunciados observacionales es verificable y significativo aunque nadie esté nunca en condiciones de verificar los enunciados observacionales aludidos. Pero en sus primeras exposiciones, Schlick, Waismann, Carnap y otros sostenían que el significado de cualquier enunciado se halla completamente determinado por las circunstancias que lo verificarían. Así, Waismann decía: «Todo el que enuncia una oración debe saber en qué condiciones diría que el enunciado es verdadero o falso; si no puede hacerlo, entonces no sabe lo que ha dicho. Un enunciado que no puede ser verificado de manera concluyente, no es verificable en absoluto; simplemente carece de todo significado»[29]. El requisito de la verificabilidad concluyente era, en efecto, el requisito de que la relación lógica entre todo enunciado genuino y el correspondiente conjunto de enunciados observacionales había de ser la relación de equivalencia lógica. Para que el enunciado original sea concluyentemente verificable mediante enunciados observacionales, debe implicar y ser implicado por éstos. Por consiguiente, el principio de verificabilidad se enfrentó entonces con la objeción de que un enunciado que abarque un número ilimitado de casos, p. ej., el enunciado «todo gas a presión constante se dilata cuando lo calientan», no es lógicamente equivalente a ningún número finito de enunciados

[29] «Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs.»

observacionales y, por lo tanto, no es verificable de manera concluyente, ni siquiera en principio. La versión del principio que estamos examinando excluiría todos los enunciados universales como carentes de significado, inclusive todos los enunciados que expresan leyes científicas. Tendría también la paradójica consecuencia de que, si bien un enunciado existencial como «existen seres humanos» puede ser significativo, su negación no lo sería. Pues negar que existan seres humanos es afirmar «para todo *x* no se da el caso de que *x* sea un ser humano», y éste es un enunciado universal. Algunos positivistas lógicos trataron de superar esta dificultad considerando un enunciado universal como el producto lógico (es decir, una conjunción) de un número finito de enunciados singulares [30]. Schlick adoptó la tesis [31] de que las leyes científicas no son enunciados, sino reglas para los procedimientos y predicciones científicos. Por ejemplo, según esta tesis, la ley mencionada acerca de los gases es realmente una regla de la forma: «si algo es un gas a presión constante y lo calienta (se espera o se infiere), se dilata». Pero hay serias objeciones contra estas alternativas. En primer término, es poco plausible la afirmación de que el significado de «todos» o «cada uno» pueda ser expresado por una conjunción finita de enunciados singulares, a menos que se agregue: «y éstos son todos los casos que hay», es decir, aproximadamente, «todo otro suceso no es un caso del tipo considerado». Pero éste es otro enunciado universal, y aunque se realice el mismo tipo de análisis nuevamente, siempre quedará un enunciado universal no analizado. En segundo término, si se consideran las leyes científicas como reglas, no pueden ser verdaderas ni falsas y no pueden

[30] Véase J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism* (Londres, 1936), cap. V.

[31] «Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik», en *Die Naturwissenschaften*, 1931; véase Weinberg, *Examination of Logical Positivism*, pág. 146.

ser confirmadas ni refutadas por datos empíricos. Según esta tesis, debe modificarse radicalmente la manera de concebir el conocimiento científico, de modo que ya no puede ser considerado, en su mayor parte, como un conjunto orgánico de enunciados universales verdaderos o confirmados en alto grado.

Carnap[32] y otros objetaron también que un enunciado singular acerca de un objeto material tampoco es verificable de manera concluyente, al igual que los enunciados que expresan leyes científicas; p. ej., el enunciado «ésta es una hoja de papel» no es verificable de manera concluyente porque el número de predicciones que pueden basarse en este enunciado no es finito. Y si no son verificables de manera concluyente las leyes científicas ni los enunciados acerca de objetos materiales, al parecer tampoco lo son la mayoría de los enunciados acerca de sucesos pasados y futuros y acerca de otras personas. Finalmente, aun cuando fuera posible superar estas objeciones, tampoco puede afirmarse que los enunciados de estos diversos tipos son verificables de manera concluyente a menos que se afirme también que los enunciados observacionales son verificables de manera concluyente. Y, como veremos, muchos positivistas lógicos sostuvieron que los enunciados observacionales no son verificables de tal modo.

Popper[33] propuso como criterio para determinar si un enunciado es *científico* la refutabilidad, en lugar de la verificabilidad, y algunos positivistas lógicos sugirieron que ese criterio podría considerarse un criterio de *significación* para todos los enunciados genuinos. Pero nuevamente surgen dificultades. Por ejemplo, según este criterio, un enunciado universal

[32] Véase, p. ej., *The Unity of Science* y «Testability and Meaning».

[33] Véase *Logic of Scientific Discovery* (Londres, 1958), cap. I; también «Philosophy of Science — a personal report», en *British Philosophy in the Mid-Century*, ed. por C. A. Mace (Londres, 1957).

de la forma $(x)fx$ es significativo si es refutable, y para refutarlo debemos poder afirmar un enunciado existencial de la forma $(\exists x) \sim fx$. Pero este enunciado existencial sólo es significativo (y, *a fortiori*, sólo puede ser afirmado) si es refutable, y para refutarlo es necesario poder afirmar significativamente el enunciado universal original. Para romper este círculo vicioso es necesario disponer de un criterio de significación independiente para los enunciados universales o para los existenciales.

4. Para superar las objeciones anteriores, las posteriores formulaciones del principio de verificabilidad exigen que todo enunciado genuino esté relacionado con algún conjunto de enunciados observacionales de modo tal que éstos brinden, no una verificabilidad concluyente, sino la confirmabilidad del enunciado original. En otras palabras, el enunciado original debe implicar ciertos enunciados observacionales, de modo que la verdad de éstos sea una condición necesaria para la verdad del primero, pero no se exige que haya un conjunto finito de enunciados observacionales que implique el enunciado original.

Al comienzo de dos importantes artículos titulados «Testability and Meaning» (1936-1937), Carnap dice:

> Si por verificación se entiende el establecimiento definitivo y último de la verdad, entonces ninguna oración (sintética) es verificable... Sólo podemos confirmar una oración de manera creciente. Por lo tanto, hablaremos del problema de la *confirmación*, en lugar del problema de la verificación. Distinguimos la *puesta a prueba* de una oración de su confirmación, con lo cual entendemos un procedimiento —p. ej., la realización de ciertos experimentos— que conduzca a un cierto grado de confirmación de la oración misma o de su negación. Llamaremos *testable* a una oración de la que conocemos el método de ponerla a prueba; y la llamaremos *confirmable* si sabemos en qué condiciones sería posible confirmar dicha oración.

Como veremos, una oración puede ser confirmable sin ser testable; por ejemplo, si sabemos que nuestra observación de tal y cual serie de sucesos confirmará la oración, y que tal y cual serie diferente de sucesos confirmará su negación, sin saber cómo establecer esta o aquella observación.

Según Carnap, la adopción de un criterio de significación es una cuestión de elección y de conveniencia para construir un lenguaje adecuado a propósitos filosóficos. Examina cuatro criterios diferentes: la testabilidad completa, la confirmabilidad completa, el grado de testabilidad y el grado de confirmabilidad. Todos ellos, según Carnap, excluyen las oraciones metafísicas. El último criterio mencionado, el grado de confirmabilidad, es el más liberal y admite como significativos enunciados empíricos de los diversos tipos excluidos por el requisito de la verificabilidad concluyente. Cada uno de los criterios de Carnap determina una forma más o menos restrictiva de lenguaje empirista; y esto, según su concepción, es lo mismo que una forma más o menos radical de empirismo.

Uno de los propósitos principales de Carnap en estos artículos, como en muchos de sus escritos posteriores, es ofrecer un análisis técnico de las características formales de tales lenguajes. Examina, entre otras cosas, los métodos formales para definir o «introducir» predicados descriptivos. En particular, muestra [34] que los predicados *disposicionales* —p. ej., «soluble», «frágil», «visible», etc.— no pueden ser definidos explícitamente en términos de predicados no disposicionales. Para superar esta dificultad recurre a lo que llama «oraciones de reducción». Un tipo de oración de reducción dice que si se coloca un objeto en ciertas condiciones experimentales, entonces tiene una cierta propiedad disposicional si y sólo si reac-

[34] «Testability and Meaning», *Philosophy of Science* (1936), pág. 439 y sigs.

ciona de cierta manera. Por ejemplo, si representamos «*x* está colocado en agua» por «*Ax*», «*x* es soluble» por «*Sx*», y «*x* se disuelve» por «*Dx*», entonces la forma de un tipo de oración de reducción es:

$$Wx \supset (Sx \equiv Dx)$$

(esto es: si se coloca *x* en agua, entonces *x* es soluble si y sólo si *x* se disuelve).

Aunque según Carnap un enunciado disposicional no es lógicamente equivalente a ningún conjunto de enunciados no disposicionales, mediante una oración de reducción podemos establecer una regla para averiguar si un objeto cualquiera tiene la propiedad disposicional aludida. Aunque no es posible definir explícitamente el predicado disposicional en términos de predicados no disposicionales, la oración de reducción ofrece una regla para introducirlo en el lenguaje.

Ayer, en la primera edición de *Lenguaje, verdad y lógica,* adoptó lo que denominó la versión «débil» de la verificabilidad. Afirma que un enunciado es verificable en este sentido «si es posible que la experiencia lo haga probable», si algunas observaciones son «pertinentes a la determinación de su verdad o falsedad» [35]. Esto equivale a decir que un enunciado es verificable y significativo si es posible deducir de él algunos enunciados observacionales, quizás en conjunción con ciertas premisas adicionales, sin ser deducibles de estas premisas solamente. Pero esta formulación, como reconoce Ayer en la segunda edición de su libro [36], permite que sea verificable todo enunciado sin sentido y todo enunciado metafísico. Pues supongamos que *N* sea un enunciado sin sentido y *O* un enunciado observacional: a partir de *N* y la premisa adicional *si N entonces O* puede deducirse el enunciado observacional *O,* aunque *O* no pueda ser deducido de la premisa adicional solamente. Para responder a objeciones de este tipo Ayer introdujo

[35] *Language, Truth and Logic,* págs. 37 y 38.
[36] Ibid., págs. 11-12.

una serie de condiciones; 1) «un enunciado es directamente verificable si es un enunciado observacional o si, en conjunción con uno o más enunciados observacionales, implica al menos un enunciado observacional no deducible de estas otras premisas solamente»; 2) «un enunciado es verificable indirectamente si satisface las siguientes condiciones: primero, que en conjunción con otras premisas implique uno o más enunciados directamente verificables no deducibles de estas otras premisas solamente; y segundo, que estas otras premisas no incluyan ningún enunciado que no sea analítico, directamente verificable o del que pueda establecerse de manera independiente que es indirectamente verificable» [37]. Estas condiciones tienen el propósito de impedir que sean verificables enunciados obviamente sin sentido y, al mismo tiempo, permitir la verificabilidad de los enunciados teóricos en la ciencia. Se ha demostrado [38] que las condiciones de Ayer no son totalmente satisfactorias, y se han propuesto especificaciones más elaboradas [39]; pero no está muy claro si aun las formulaciones más completas del criterio de confirmabilidad de la significación escapan a objeciones del mismo tipo.

ENUNCIADOS DE OBSERVACION

Las formulaciones del principio de verificabilidad consideradas en las dos secciones anteriores implican esencialmente la noción de enunciado observacional básico. Sobre este punto los miembros del Círculo de Viena y otros positivistas lógicos sustentaban con-

[37] Ibid., pág. 13.
[38] Véase A. Church, review of *Language, Truth and Logic* (2.ª edición), *Journal of Symbolic Logic* (1949); también D. J. O'Connor, «Some Consequences of Professor A. J. Ayer's Verification Principle», *Analysis* (1949-1950).
[39] Véase R. Brown y J. Watling, «Amending the Verification Principle», *Analysis* (1950-1951).

cepciones sumamente variadas. Consideraremos brevemente las cuestiones que se plantearon en lo concerniente a los enunciados observacionales y las principales respuestas ofrecidas.

Parece obvio que, para que haya enunciados empíricos, debe haber algunos que sean descripciones directas de la experiencia. Por ejemplo, si bien un enunciado acerca de la Constitución británica sólo se refiere a la experiencia de manera indirecta, un enunciado acerca de un ciudadano individual o acerca de la apariencia de un individuo se refiere a la experiencia de manera directa. Algunos autores [40] han argüido que no tienen sentido decir de una persona que «verifica» un enunciado que describe su experiencia presente. Pero, para que un enunciado sea indirectamente verificable, debe haber *un* sentido en el cual algunos enunciados sean directamente verificables. Las principales cuestiones que se plantearon acerca de los enunciados observacionales fueron: 1) ¿Se refieren a experiencias sensoriales privadas o a objetos materiales? 2) ¿Puede el hablante equivocarse acerca de su verdad o falsedad, es decir, pueden corregirse o son incorregibles? 3) ¿Son realmente enunciados verdaderos o falsos acerca de la experiencia, o las oraciones que parecen expresarlos son simplemente respuestas verbales a actos de observación? Comprobaremos que no se trata de cuestiones independientes y que una respuesta particular a una de ellas puede determinar la respuesta a otra.

La primera tesis, sostenida por Schlick [41] y otros, y basada en la tesis de Wittgenstein de las «oraciones elementales», consistía en que las oraciones observacionales son aquellas que pueden ser comparadas directamente con la experiencia sensorial privada o los datos sensoriales del hablante. Pero esta concep-

[40] P. ej., Lazerowitz, «Strong and Weak Verification», *Mind* (1939 y 1950).

[41] Véase Schlick, «Facts and Propositions», *Analysis* (1935), y «A New Philosophy of Experience».

ción, junto con cualquiera de las versiones del principio de verificabilidad que hemos considerado, parecía conducir directamente al solipsismo. En una época, Carnap[42] supuso que el problema de si las oraciones observacionales —u «oraciones protocolares», como las llamaban a menudo los miembros del Círculo de Viena— se refieren a sensaciones y sentimientos más simples, a «gestalts» de campos sensoriales o a objetos materiales es una cuestión fáctica. Más tarde[43], sin embargo, sostuvo la tesis de que no se trata de una cuestión fáctica, sino lingüística, cuya respuesta depende totalmente de nuestra elección de una forma de lenguaje para comunicar nuestras observaciones. Este cambio en la concepción de Carnap se debió principalmente a las críticas aducidas por Neurath[44].

Neurath fue el primer miembro del Círculo de Viena que rechazó la teoría del significado y la verdad basada en el concepto de correspondencia, tal como se la presenta en el *Tractatus*. Wittgenstein decía que «se compara la realidad con la proposición»[45]; «a la configuración de los signos simples del signo proposicional corresponde la configuración de los objetos en el estado de cosas»[46]. Según Neurath, un hecho no es algo independiente del lenguaje; decir que algo es un hecho equivale simplemente a afirmar una oración indicativa. Al criticar la teoría del *Tractatus* y la primera concepción positivista lógica de las oraciones observacionales que se basaba en ella, Neurath dice: «Las oraciones deben ser comparadas con oraciones, no con "la experiencia", ni con "el mundo", ni con cualquier otra cosa. Todas estas duplicaciones sin sentido pertenecen a una metafísica más

[42] Véase *The Unity of Science.*
[43] Véase «Über Protokollsätze», *Erkenntnis* (1932).
[44] Véase «Protokollsätze», *Erkenntnis* (1932), trad. en *Logical Positivism.*
[45] 4.05.
[46] 3.21.

o menos refinada y, por lo tanto, deben ser rechazadas»[47]. Por esa época Hempel[48] sostuvo la misma concepción. No debe pensarse que las oraciones *describen* la experiencia, directa o indirectamente. Sin embargo, algunas oraciones son informes de actos de observación, en el sentido conductista de ser respuestas verbales a esos actos. Tales oraciones protocolares, según Neurath, pueden tener la forma que consideremos más conveniente para el propósito de la ciencia. Afirma que una oración protocolar debe contener un nombre o descripción de un observador y algunas palabras que registren un acto de observación. Da el siguiente ejemplo: «Protocolo de Otto a las 3 horas y 17 minutos {pensamiento verbal de Otto a las 3 horas y 16 minutos: (en la habitación, a las 3 y 15, Otto percibió una mesa)}»[49]. En este ejemplo, se supone que toda la oración citada fue escrita por Otto a las 3 y 17, simplemente como respuesta verbal manifiesta; se supone que la oración contenida dentro de las llaves fue la respuesta verbal privada («el pensamiento verbal») de Otto a las 3 y 16, y que la oración que está entre paréntesis registra la percepción de Otto de una mesa en la habitación a las 3 y 15. En el ejemplo, se repite la palabra «Otto», en lugar de utilizar «mi» y «por mí», para que sea posible someter a prueba independientemente los componentes del protocolo, es decir, hallándolos en los protocolos de otros observadores. Los protocolos de diferentes observadores pueden entrar en conflicto, y cuando esto sucede es necesario rechazar al menos uno de ellos. Según Neurath, es una cuestión de conveniencia y de decisión determinar cuál de los proto-

[47] «Sociology and Physicalism», in *Logical Positivism*, pág. 291.

[48] «On the Logical Positivist's Theory of Truth», *Analysis* (1935), y «Some remarks on "Facts" and Propositions», *Analysis* (1935).

[49] Véase «Protocol Sentences», en *Logical Positivism*, pág. 202.

colos en conflicto debe rechazarse, por lo cual ningún protocolo es incorregible. El propósito de la ciencia es construir un sistema coherente de oraciones, entre las que se cuentan las oraciones protocolares cuya aceptación consideramos más ventajosa, pero en este proceso no hay ninguna oración que sea sacrosanta, en ningún nivel. Toda oración, en la ciencia, es aceptada o rechazada, en última instancia, por una decisión tomada para mantener la coherencia y la utilidad del sistema. A esta tesis se la llama la concepción «convencionalista» de la ciencia, y la teoría de la verdad y del significado basada en el concepto de coherencia que implica [50] fue rechazada enérgicamente por otros positivistas lógicos [51] sobre la base de que equivalía a un abandono completo del empirismo.

Neurath y Carnap sostuvieron que si se considera que las oraciones protocolares describen un contenido de experiencia, sólo se las puede entender solipsísticamente. Pero toda oración protocolar, afirmaban, es equivalente a ciertas oraciones de la física, inclusive las oraciones que informan sobre los estados físicos del observador. Esta mutua traducibilidad del lenguaje protocolar de cada observador con el lenguaje de la física permite entender las oraciones protocolares intersubjetivamente; y sólo cuando se las entiende de este modo presentan interés epistemológico. Esta afirmación formaba parte de una tesis más general, a saber, la de que toda oración significativa de cualquier lenguaje o ciencia puede ser traducida a oraciones del lenguaje de la física; es decir, el lenguaje de la física es universal. Neurath y Carnap la llamaron «la tesis del fisicalismo» [52], y sobre

[50] Véase Hempel, «On the Logical Positivist's Theory of Truth», *Analysis* (1935).

[51] Véase, p. ej., B. von Juhos, «Empiricism and Physicalism», *Analysis* (1935), y Ayer, *Verification and Experience*, Aristotelian Society, 1936-1937.

[52] Véase, p. ej., Neurath, «Protocol Sentences» y «So-

esta base esperaron lograr la unificación de la ciencia.

En la primera edición de *Lenguaje, verdad y lógica,* Ayer sostuvo que las oraciones observacionales expresan enunciados acerca de «contenidos sensoriales» o datos de los sentidos. Pero también sostuvo que ningún enunciado empírico puede ser incorregible. Un enunciado observacional sólo sería inmune a la posibilidad de error si la oración que lo expresa no hiciera más que señalar o indicar una experiencia. Pero una oración puramente ostensiva, argüía Ayer [53], no tiene contenido informativo ni expresa un enunciado. En la segunda edición de *Lenguaje, verdad y lógica* y en otros lugares [54], expuso la opinión de que una oración que es una descripción directa de la experiencia puede ser verbalmente incorrecta, pero no puede expresar un enunciado acerca del cual el hablante pueda estar fácticamente equivocado. En el artículo titulado «Proposiciones básicas» trata de explicar esta tesis de la siguiente manera. Muchas oraciones descriptivas, p. ej., «esto es una mesa», pueden ser usadas correctamente, es decir, de acuerdo con las reglas del lenguaje y en la ocasión que sería considerada generalmente como apropiada para su uso, a pesar de lo cual los enunciados que expresan pueden resultar falsos. Pero en el caso de una oración que describe directamente una experiencia presente, p. ej., «ésta es una mancha oblonga marrón», si la oración es usada correctamente, el enunciado que expresa no puede ser falso. Así, un enunciado observacional básico es aquel cuya verdad está garantizada simplemente por el respeto a las reglas de significación del lenguaje. En este sentido, los

---

ciology and Physicalism»; Carnap, *The Unity of Science* y «Logical Foundations of the Unity of Science», en *Encyclopedia of Unified Science* (1939).

[53] Véase *Language, Truth and Logic,* cap. V.

[54] «Verification and Experience», *Proceedings of the Aristotelian Society* (1936-1937), y *The Foundations of Empirical Knowledge* (Londres, 1940), págs. 80-84.

enunciados observacionales son incorregibles. Sin embargo, queda en pie el hecho de que uno siempre puede equivocarse al creer que ha respetado las reglas de significación del lenguaje. Y en sus observaciones más recientes sobre este tema[55], en las que parece inclinarse a considerar los enunciados sobre objetos materiales como enunciados de observación, Ayer parece volver a la concepción según la cual aunque se use correctamente una oración observacional, siempre es posible estar fácticamente equivocado.

LA LOGICA Y LA MATEMATICA

La naturaleza de las proposiciones de la lógica y la matemática, así como el método de su validación, podría representar la dificultad más seria para la filosofía totalmente empirista y antimetafísica de los positivistas lógicos. La proposición según la cual ningún objeto físico puede tener dos volúmenes diferentes al mismo tiempo y la proposición según la cual la circunferencia de todo círculo es $2\pi r$ son evidentemente proposiciones significativas, aunque su significación no dependa de que sean empíricamente confirmables, ya que su verdad puede ser demostrada sin apelar a la experiencia. Además, parece saberse que tales proposiciones son *necesariamente* verdaderas, aunque no pueda establecerse su necesidad por ningún método empírico. Así, las proposiciones de la lógica y la matemática parecen brindarnos un conocimiento de características necesarias del mundo, a pesar de lo cual no se corroboran apelando a la experiencia, sino por un razonamiento *a priori*. Se demuestra una proposición lógica o matemática a partir de un conjunto de proposiciones iniciales cuya verdad necesaria es transparente (obvia, evidente o

[55] The *Problem of Knowledge* (Londres, 1956), cap. 2, sec. vi [existe ed. castellana de Seix Barral].

establecida por convención), y luego deduciendo de estas proposiciones iniciales otras proposiciones, paso a paso, hasta llegar a la proposición que se quiere demostrar. Una característica importante de la relación de deducibilidad es que transfiere la verdad, es decir, si una proposición inicial es verdadera, entonces toda proposición deducible de ella también debe ser verdadera. Por consiguiente, aunque la verdad de una proposición muy compleja de la lógica o la matemática pueda no ser en modo alguno transparente, cuando se considera la proposición aisladamente, el método mediante el cual se corrobora garantiza que es necesariamente verdadera.

En el siglo XIX, J. S. Mill había adoptado el recurso heroico de afirmar que la peculiar necesidad atribuida a las proposiciones de la lógica y la matemática era una ilusión. Según Mill [56], sólo tendrían este carácter necesario si expresaran las propiedades de objetos como los representados, por ejemplo, en las definiciones de la aritmética y la geometría; pero, dice Mill, tales objetos no existen en el mundo físico ni en nuestras mentes. Mill concluye que estas proposiciones son, en realidad, proposiciones empíricas muy generales. Se establecen, al menos las que sirven como proposiciones iniciales de una prueba deductiva en la lógica o la matemática, por enumeración simple y hasta ahora han recibido sustento de toda la experiencia humana. Esta indefectible confirmación empírica nos ha engañado y nos ha hecho pensar que las proposiciones de la lógica y la matemática son necesariamente verdaderas. El hecho es, según Mill, que estas proposiciones, como todas las proposiciones empíricas, sólo son contingentemente verdaderas, y no puede conocerse su verdad con un tipo especial de certeza.

Los positivistas lógicos consideraron insatisfactoria esta concepción por las siguientes razones. En

[56] *System of Logic* (Londres, 1843), cap. V.

primer lugar, ningún lógico o matemático supone que, para ser totalmente concienzudo, debe tratar de corroborar las proposiciones iniciales de su disciplina indagando si han sido confirmadas por toda la experiencia humana. Y nadie supone que los axiomas de la lógica y la matemática sean proposiciones mentales que puedan recibir *mayor* confirmación, aunque éste sería un requisito apropiado si la tesis de Mill fuera correcta. Además la diferencia entre una proposición de la matemática o la lógica y una proposición empírica no es esencialmente una cuestión de generalidad ni de confirmabilidad. Por ejemplo, «todo par de rectas que se cortan en un punto no vuelven a cortarse nuevamente, sino que continúan divergiendo» y «todo par de rectas es tal que cada una de ellas tiene un ancho» son igualmente generales; y si la primera fuera una proposición del tipo que puede confirmarse empíricamente, debería admitirse que estas dos proposiciones han sido igualmente confirmadas por todos los elementos de juicio disponibles hasta ahora. Finalmente, la negación de una proposición empírica es también una proposición empírica, mientras que la negación de una proposición de la lógica o la matemática es una contradicción. El significado de los términos que aparecen en el segundo tipo de proposiciones basta para excluir la posibilidad de hallar un contraejemplo y para garantizar la verdad de la proposición. Los positivistas lógicos sostenían que ésta es la característica esencial de las proposiciones que pueden ser corroboradas *a priori*, y la correcta explicación de la necesidad lógica y matemática.

Esta concepción recibió un poderoso apoyo de la lógica extensional de Russell y Whitehead[57], así co-

[57] *Principia Mathematica* (Cambridge, 3 vols. 1910-1913); 2.ª edición, 1925-1927). Véase D. J. O'Connor y A. H. Basson, *Introduction to Symbolic Logic* (Glencoe, Ill., 1960), I. Copi, *Symbolic Logic* (Nueva York, 1954) y la

mo de Wittgenstein[58]. Se dice que una teoría lógica es «extensio-nal», en oposición a «intensional», cuando evita de manera consecuente toda interpretación metafísica o psicológica de significados, proposiciones, propiedades y relaciones de necesidad y de contradicción entre propiedades y proposiciones. Por ejemplo, en la lógica de Russell y Whitehead no se entiende la implicación de una proposición por otra como una relación de necesidad sino simplemente como la negación de un cierto enunciado fáctico conjuntivo (o como un enunciado fáctico disyuntivo). Así, que el enunciado «este alambre es de cobre» implique «este alambre conduce la electricidad» sólo significa: «no se da el caso, de hecho, de que este alambre sea de cobre y no conduzca la electricidad» (o bien, «de hecho, se da el caso de que este alambre no es de cobre o este alambre conduce la electricidad»). Esta interpretación extensional de la implicación es llamada «implicación material»; en el simbolismo utilizado por Russell y Whitehead, se expresa la forma de un enunciado de implicación material mediante la fórmula $p \supset q$, cuyo significado se define simplemente como $\sim(p. \sim q)$ o $\sim p \vee q$. Wittgenstein (y Post, independientemente)[59] descubrieron que las definiciones extensionales de implicación, negación, conjunción y otras relaciones lógicas pueden ser representadas mediante «tablas veritativas». Así, en las columnas 1 y 2 de la tabla posterior figuran todas las combinaciones posibles de verdad y falsedad de todas las proposiciones que puedan colocarse en lugar de *p* y *q*. Las posibilidades de verdad, o «valores de verdad», de *q* en la columna 2 determinan los valo-

---

mayoría de los modernos textos introductorios de lógica simbólica, para un sistema extensional similar al de Russell y Whitehead.

[58] *Tractatus*, especialmente 4.25 y sig.

[59] «Introduction to a General Theory of Elementary Propositions», *American Journal of Mathematics* (1921).

res correspondientes para $\sim q$ en la columna 3. Los valores de verdad de p en la columna 1, junto con los de $\sim q$ en la columna 3, determinan los valores correspondientes a $p. \sim q$ en la columna 4. Los valores de verdad para $p. \sim q$ determinan los valores correspondientes a $\sim (p. \sim q)$ en la columna 5 y puesto que $\sim (p. \sim q)$ es la definición extensional de $p \supset q$, los valores de verdad de la columna 5 se repiten en la columna 6. Las columnas 1, 2 y 6 representan la definición extensional de implicación:

1	2	3	4	5	6
p	q	$\sim q$	$p. \sim q$	$\sim(p. \sim q)$	$p \supset q$
V	V	F	F	V	V
V	F	V	V	F	F
F	V	F	F	V	V
F	F	V	F	V	V

Wittgenstein también usó tablas veritativas para poner de manifiesto las características lógicas de las proposiciones moleculares y para mostrar que estas características son una consecuencia de las definiciones extensionales de los conectores lógicos que aparecen en las proposiciones. Así, la tabla de verdad siguiente muestra que $p \supset q$ es verdadera para algunas combinaciones de los valores de verdad de p y q, pero falsa para otras combinaciones. La tabla también muestra que $p. (p \supset q) \supset q$ es verdadera para toda combinación de valores de verdad de p y q, y que $q. \sim q$ es falsa para toda combinación de valores de verdad de q y $\sim q$:

1	2	3	6	7	8	9
p	q	$\sim q$	$p \supset q$	$p.(p \supset q)$	$p.(p \supset q) \supset q$	$q. \sim q$
V	V	F	V	V	V	F
V	F	V	F	F	V	F
F	V	F	V	F	V	F
F	F	V	V	F	V	F

A una proposición molecular, tal como $p \supset q$, que es verdadera para algunas combinaciones de valores de verdad de sus componentes pero falsas para otras, es decir, que es verdadera en algunas circunstancias pero falsa en otras, Wittgenstein la llama una proposición «significativa» *(sinnvoll)*. A una proposición molecular, tal como $q. \sim q$, que es falsa para toda combinación de valores de verdad de sus componentes, Wittgenstein la llama una «contradicción». Una contradicción es falsa en todas las circunstancias posibles; por lo tanto, es necesariamente falsa. A una proposición molecular, tal como $p.(p \supset q) \supset q$, que es verdadera para toda combinación de valores de verdad de sus componentes Wittgenstein la llama una «tautología». Una tautología es verdadera en todas las circunstancias posibles; por lo tanto, es necesariamente verdadera. El método de las tablas veritativas puede ser utilizado para poner de manifiesto el carácter tautológico de cualquier proposición de la parte más fundamental de la lógica formal. Una tabla veritativa muestra, como en el ejemplo anterior, que el carácter tautológico y la verdad necesaria de tal proposición es una consecuencia de las definiciones extensionales de los conectores lógicos, y del orden en el cual las proposiciones componentes aparecen en la proposición molecular. Witt-

genstein también llamó la atención sobre el hecho de que, puesto que afirmar una tautología equivale a afirmar algo que sería verdadero en cualquier circunstancia y afirmar una contradicción equivale a afirmar algo que sería falso en cualquier circunstancia, las tautologías y las contradicciones no pueden ser utilizadas para hacer una afirmación fáctica en oposición a otras. En este sentido, no son informativas.

Muchos de los positivistas lógicos supusieron que toda proposición de la lógica es una «tautología» en el sentido de Wittgenstein[60], aunque se trataba de un programa de investigación más que de una tesis establecida. Pero se hallaban dispuestos a sostener su concepción de la naturaleza analítica de las proposiciones lógicas independientemente de esta tesis particular[61]. Si hay algunas proposiciones lógicas (por ejemplo, «todo lo que es rojo es coloreado», «si *A* es mayor que *B*, y *B* es mayor que *C*, entonces *A* es mayor que *C*») que no son analizables como funciones de verdad tautológicas, entonces estas proposiciones son necesariamente verdaderas, no en virtud de los significados extensionales dados a los conectores lógicos, sino en virtud de los significados dados a los predicados descriptivos (tales como «rojo», «coloreado», «mayor que», etc.) que aparecen en ellas. Los positivistas lógicos adoptaron una posición similar con respecto a las proposiciones de la matemática[62]. La mayoría de ellos sostuvo la tesis de Frege

[60] Véase, p. ej., Carnap, «The Old and the New Logic», y Hahn, «Logic, Mathematics and Knowledge of Nature» (ambos en *Logical Positivism*); también, Carnap, «Foundations of Logic and Mathematics», *Encyclopedia of Unified Science*.

[61] Véase, p. ej., Hahn, *op. cit.*, y Ayer, *Language, Truth and Logic*, cap. IV.

[62] Véase, p. ej., Hahn, *op. cit.*; Carnap, *op. cit.*; Hempel, «On the Nature of Mathematical Truth» y «Geometry and Empirical Science», ambos en *American Mathemati-*

y Russell de que la matemática pura es reducible a la lógica, es decir, que todos los conceptos de la matemática pueden definirse en términos de los conceptos de la lógica, y que todos los teoremas de la matemática pueden deducirse de estas definiciones por medio de los principios de la lógica. Pero también sostuvieron que, aun cuando no pudiera llevarse a cabo este programa, las proposiciones de la matemática también resultarían ser analíticas. Como observa Ayer, si la tesis de Frege y Russell es insostenible, entonces las proposiciones de la matemática pura «formarán una clase especial de proposiciones analíticas, con términos especiales, pero que no serán por ello menos analíticas. Pues el criterio para determinar si una proposición es o no analítica consiste en que su validez se desprenda simplemente de la definición de los términos contenidos en ella, y las proposiciones de la matemática pura satisfacen esta condición» [63]. Los positivistas lógicos sostuvieron que la naturaleza analítica de las proposiciones de la lógica y la matemática explica el hecho de que no sea posible corroborar estas proposiciones apelando a la experiencia. Se las corrobora *a priori*, mediante el análisis lógico de su significado. Su verdad es lógicamente independiente de todo dato empírico. Pero, por la misma razón, se señaló, estas proposiciones no tienen contenido empírico. No pueden ser utilizadas para hacer ninguna afirmación fáctica.

Si esta concepción es correcta, es menester explicar cómo la lógica y la matemática pueden ser útiles y dar resultados sorprendentes, y cómo es que las proposiciones de la matemática aplicada pueden expresar aparentemente un conocimiento acerca del mundo. Estas disciplinas formales son útiles, decían los positivistas lógicos, porque suministran reglas

---

cal Monthly (1945), ambos reimpresos en *Readings in Philosophical Analysis.*

[63] *Language, Truth and Logic,* pág. 82.

y técnicas indispensables para la deducción, en la ciencia empírica y en la vida cotidiana. Como observó Wittgenstein en el *Tractatus*, «en la vida, lo que necesitamos nunca es una proposición matemática, sino que usamos las proposiciones matemáticas *solamente* para inferir, a partir de proposiciones que no pertenecen a la matemática, otras proposiciones que tampoco pertenecen a ella»[64]. Estas disciplinas formales pueden dar resultados sorprendentes, se sostuvo, porque sin las técnicas de deducción que suministran no tenemos capacidad intelectual para discernir todas las implicaciones de nuestras definiciones o proposiciones iniciales. Hahn decía: «Un ser omnisciente no necesita la lógica ni la matemática. Pero nosotros debemos hacer primero ... sucesivas transformaciones tautológicas, de donde puede resultar muy sorprendente para nosotros que, al afirmar unas pocas proposiciones, también hemos afirmado implícitamente una proposición que en apariencia es muy diferente de ellas»[65]. Finalmente, los positivistas lógicos admitían que las proposiciones de la matemática aplicada pueden expresar un conocimiento del mundo. Pero, decían, estas proposiciones resultan de dar una interpretación física a las fórmulas de un sistema puramente formal[66]. Cuando se da tal interpretación, las proposiciones resultantes son, en efecto, enunciados o hipótesis empíricas, y por esta razón no tienen esa inmunidad a la refutación empírica que es característica de las proposiciones de la lógica y la matemática pura. Los positivistas lógicos destacaban que la invención, en el siglo XIX, por Lobachevsky, Bolyai y Riemann, de sistemas geométricos «hiperbólicos» y «elípticos» alternativos a la geometría euclidiana había demostrado muy claramente que la cuestión acerca de cuál de estos sistemas geométricos es verdadero con respecto al mundo

[64] 6.211.
[65] Hahn, *op. cit.*, en *Logical Positivism*, pág. 159.
[66] Véase Hempel, «Geometry and Empirical Science».

físico es un problema empírico. Así, suscribieron la observación de Einstein: «En la medida en que las leyes de la matemática se refieren a la realidad, no tienen certeza; y en la medida en que tienen certeza, no se refieren a la realidad»[67].

Un examen más minucioso de las afirmaciones de los positivistas lógicos acerca de las proposiciones de la lógica y de la matemática revela que sostuvieron al menos tres concepciones diferentes en distintas épocas:

1. En primer término, la concepción de que una proposición necesaria (o, quizá, la proposición modal que dice que esta proposición es necesaria) es, de hecho, una proposición informativa acerca de nuestro uso de las palabras o símbolos. Ayer, en la primera edición de *Lenguaje, verdad y lógica*, parece a veces[68] implicar una concepción de este tipo. Carnap, en su libro *La sintaxis lógica del lenguaje*, sostiene que decir de algo, *A* (una proposición, una circunstancia, un hecho, un proceso, una condición, etc.), que es lógicamente necesario, imposible o posible, es una manera engañosa de decir que la oración «*A*» (en un lenguaje especificado) es analítica, contradictoria o no contradictoria[69]. Pero esta concepción es vulnerable a la objeción de que una proposición necesaria de la lógica o la matemática no se refiere a las palabras o símbolos mediante los que se la expresa, es decir, no los menciona. La proposición «todo lo que es rojo es coloreado» no es una proposición acerca de las palabras castellanas «rojo» y «coloreado». Además, si una «proposición necesaria» informara, de hecho, acerca del uso de las

[67] Citado por Hempel al final de «Geometry and Empirical Science».
[68] P. ej., al pie de la pág. 79.
[69] *Logische Syntax der Sprache* (Viena, 1934), trad. al inglés por A. Smeaton, *Logical Syntax of Language* (Nueva York, 1937), pág. 303.

palabras, sería una proposición empírica contingente, es decir, esta concepción tendría la paradójica consecuencia de que, de acuerdo con ella, no habría proposiciones necesarias. No necesitamos criticar esta tesis con mayor detalle porque pronto fue rechazada por los positivistas lógicos.

2. Una segunda concepción es la que afirma que las oraciones que aparentemente expresan proposiciones necesarias expresan en realidad reglas de inferencia[70] o prescriben cómo deben ser usadas las palabras o los símbolos[71]. Wittgenstein sugirió esta tesis en el *Tractatus*, y posteriormente afirmó que la oración «los colores verde y azul no pueden estar en el mismo lugar simultáneamente» expresa una regla de la gramática (lógica)[72]. Hahn decía que las oraciones de la lógica (y la matemática) «no dicen absolutamente nada acerca de objetos de ningún género ... prescriben un método para hablar acerca de las cosas»[73]. Ayer sostuvo la misma tesis en un artículo titulado «Verdad por convención». La plausibilidad de esta tesis puede discernirse mediante la siguiente

[70] Se encontrará una posterior exposición de esta tesis en K. W. Britton, «Are Necessary Truths True by Convention?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. (1947).

[71] Véase, p. ej., Hahn, *op. cit.* Se hallarán versiones y discusiones recientes de esta tesis en Max Black, «Necessary Statements and Rules», *Philosophical Review* (1958), también incluido en *Models and Metaphors* (Ithaca, N. Y., 1962) existe ed. castellana de Tecnos, y Paul Edwards, «Do Necessary Propositions "Mean Nothing"?», *Journal of Philosophy* (1949).

[72] Se dice que Wittgenstein afirmó esto en sus clases; véase N. Malcolm, «Are Necessary Propositions Really Verbal?», *Mind* (1940), y G. E. Moore, «Wittgenstein's Lectures in 1930-33», *Mind* (1954, 1955), Sección II, también incluido en *Philosophical Papers* (Londres, 1959). El posterior tratamiento que Wittgenstein dio a este tema se hallará en sus *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Oxford, 1956).

[73] Hahn, *op. cit.*, en *Logical Positivism*, pág. 153.

consideración. Ciertamente, argüimos del siguiente modo:

Todo lo que es rojo es coloreado
Este líquido es rojo
Por lo tanto, este líquido es coloreado

Aquí, la oración «Todo lo que es rojo es coloreado» expresa aparentemente una premisa mayor, y el razonamiento utiliza cierta regla de inferencia. Pero podemos razonar más directamente:

Este líquido es rojo
Por lo tanto, este líquido es coloreado

Y aquí la oración suprimida «todo lo que es rojo es coloreado» no expresa una premisa mayor suprimida, sino la regla de inferencia que se emplea en el razonamiento. Aceptar la oración, se dice, no supone nada más que una disposición a hacer las inferencias que prescribe. La principal objeción a esta tesis es que, si es correcta, las oraciones y fórmulas de la lógica y la matemática no expresan *proposiciones verdaderas* y no pueden ser interpretadas como si las expresaran. Habitualmente se supone que, si bien en algunos contextos las fórmulas de la lógica y la matemática pueden ser usadas como reglas de inferencia, en otros contextos expresan proposiciones necesariamente verdaderas. Además, es menester dar alguna justificación de la adopción de ciertas reglas de inferencia y no de otras. Y se sostiene generalmente que sólo se justifica el uso de las fórmulas de la lógica y la matemática como reglas de inferencia, en algunas ocasiones, porque en otros contextos expresan proposiciones necesarias.

3. Los positivistas lógicos sostuvieron a menudo que las proposiciones de la lógica y la matemática derivan o son consecuencias de las definiciones o de

otras formulaciones de los significados de los términos que aparecen en tales proposiciones. Esta tesis fue sostenida por Hahn[74], Hempel[75] y Ayer, entre otros. Ayer, por ejemplo, en la Introducción a la segunda edición de *Lenguaje, verdad y lógica,* insiste en que hay proposiciones *a priori* y que es un error suponer que las oraciones que parecen expresarlas expresan realmente proposiciones contingentes acerca del uso lingüístico o de reglas de uso. Una función importante de estas oraciones, dice Ayer, es la de ilustrar o elucidar el uso de las palabras. Sin embargo, la necesidad de una proposición *a priori* depende de los hechos del uso lingüístico o presupone las reglas de uso. Una opinión similar han expresado filósofos que nunca fueron positivistas lógicos. Strawson, por ejemplo, dice que detrás de los enunciados lógicos hay enunciados lingüísticos[76]. La oscuridad principal de esta concepción reside en la vaguedad de expresiones tales como «depende de», «presupone», «está detrás», etc. Estas palabras no aclaran exactamente qué relación se supone que existe entre las proposiciones empíricas contingentes acerca del uso o las reglas de uso y las proposiciones necesarias de la lógica y la matemática. Tal relación no puede ser la de implicación. Una proposición contingente acerca del uso o una regla de uso no pueden implicar una proposición necesaria. Si una proposición contingente *C* pudiera implicar una proposición necesaria *N*, entonces, puesto que la implicación admite transposición, $\sim N$ implicaría $\sim C$; pero en este caso, la proposición empírica contingente $\sim C$ es deducible de la contradicción $\sim N$, lo cual es absurdo. Tampoco puede suponerse que una regla puede implicar una proposición necesaria; puede admitirse que una regla sea deducible de otra regla, pero no puede

[74] Hahn, *op. cit.*
[75] *On the Nature of Mathematical Truth.*
[76] Véase *Introduction to Logical Theory* (Londres, 1952), cap. 1.

suceder que una proposición necesaria sea deducible de una regla, es decir, de algo que no es una proposición. Todavía no se ha ofrecido una explicación satisfactoria de la relación mencionada.

ETICA

Los positivistas lógicos no se ocuparon mucho de los problemas de filosofía moral. Sus diversas concepciones relativas a estas cuestiones también fueron defendidas por filósofos que no eran positivistas lógicos (por ejemplo, Russell). Estas ideas, pues, no son especialmente características de la filosofía del positivismo lógico.

En 1930 Schlick publicó un libro (traducido al inglés con el título de *Problems of Ethics*) en el cual sostenía que la ética es primordialmente una disciplina fáctica, no normativa. Se ocupa principalmente de la psicología de la conducta moral. Schlick ofrece una nueva formulación del hedonismo psicológico, según la cual no es el pensamiento de un futuro placer lo que determina nuestra acción, sino el placer presente de buscar un fin. Dice que, «de las ideas que actúan como motivos, se antepone la que posee finalmente el mayor grado de tono emocional placentero, o el tono menos disgustante, con lo cual el acto en cuestión queda determinado sin ambigüedad»[77]. La evaluación moral de una acción, dice Schlick, no es más que una reacción emocional ante las consecuencias esperadas de la acción[78]. Su conclusión principal es que, «en la sociedad humana, se *llama* bien a lo que se *cree* que brinda la mayor felicidad»[79]. De acuerdo con Schlick, es una cuestión de hecho que la mayor felicidad del individuo coincide por lo general con la mayor felicidad

[77] *Problems of Ethics* (Nueva York, 1939), págs. 38-39.
[78] Ibid., pág. 78.
[79] Ibid., pág. 87.

de la sociedad. Por consiguiente, la principal máxima moral del individuo consiste en buscar la felicidad o, como Schlick prefiere expresarlo: «Ser apto en todo momento para la felicidad»[80]. Así, en todos los aspectos importantes, la concepción de Schlick es muy similar al utilitarismo clásico.

Carnap, siguiendo a Wittgenstein, rechazó todas las teorías tradicionales de la ética. En el *Tractatus*, Wittgenstein decía: «El sentido del mundo debe estar fuera del mundo. En éste, todo es como es y sucede como sucede. *En* él no hay valores, y si los hubiera, no serían de ningún valor... Por ende, tampoco puede haber proposiciones éticas»[81]. Carnap desarrolló estas observaciones a su manera. La filosofía moral tradicional, decía, «no es una investigación de hechos, sino una presunta investigación de lo bueno y lo malo, de lo que es correcto hacer y de lo que es incorrecto»[82]. Carnap arguye que si se consideran las oraciones morales como proposiciones expresivas, no expresan nada que sea empíricamente verificable; por consiguiente, si se considera de esta manera las oraciones morales, son metafísicas y carentes de significado. Una interpretación inteligible de tales oraciones consiste en afirmar que expresan deseos u órdenes. Así, dice Carnap:

> La regla «no matarás» tiene gramaticalmente la forma imperativa y, por tanto, no debe ser considerada como una afirmación. Pero el enunciado de valor «matar es malo», aunque es una mera expresión de cierto deseo, al igual que la regla, tiene gramaticalmente la forma de una proposición asertiva. La mayoría de los filósofos se han dejado engañar por esta forma y han pensado que un juicio de valor es realmente una proposición asertiva, que debe ser verdadera o falsa.

80 Ibid., pág. 197.
81 6.41 y 6.42.
82 *Philosophy and Logical Syntax* (Londres, 1935), página 23.

> Por ello, dan razones en defensa de sus propios enunciados valorativos y tratan de refutar los de sus oponentes. Pero, en realidad, un enunciado de valor no es nada más que una orden que adopta una forma gramatical engañosa. Puede tener influencia sobre las acciones de los hombres, y esta influencia puede estar o no de acuerdo con nuestros deseos; pero no es verdadero ni falso. No afirma nada y no puede ser probado ni refutado[83].

En *Lenguaje, verdad y lógica* y en otras partes[84], Ayer sostuvo una concepción similar, concepción que es considerada a menudo como sumamente característica del positivismo lógico. Ayer rechaza la tesis subjetivista según la cual «moralmente correcto» significa lo mismo que «es comúnmente aprobado» o «es aprobado por el hablante», sobre la base de que no es *contradictorio* decir que una acción particular es comúnmente aprobada o es aprobada por el hablante y, sin embargo, es moralmente incorrecta. Por la misma razón, rechaza toda otra doctrina (por ejemplo, el utilitarismo) que interprete los términos morales como si representaran propiedades empíricas. Estos términos tampoco pueden representar propiedades no empíricas, pues en tal caso se supondría que las oraciones morales expresan proposiciones no verificables y, por consiguiente, carecerían de significado. Ayer llegaba a la conclusión de que la función de los términos morales es simplemente expresar las emociones del que habla y despertar emociones similares en otras personas. Así, afirma: «Si yo digo a alguien "usted actuó incorrectamente al robar ese dinero", no afirmo nada más que si hubiera dicho simplemente "usted robó ese dinero". Al agregar que esta acción es incorrecta, no hago ninguna nueva declaración acerca de ella. Indico simplemente mi

[83] Ibid., págs. 24-25.
[84] «On the Analysis of Moral Judgements», *Horizon* (1949), reimpreso en *Philosophical Essays* (Londres, 1954).

desaprobación moral de ella. Es como si yo hubiera dicho "usted robó ese dinero" con un especial tono de horror o lo hubiera escrito con algunos signos exclamativos especiales»[85].

Una consecuencia de la teoría «emotivista» de Ayer, como de la tesis «imperativa» de Carnap, es que cuando hacemos declaraciones morales opuestas, no nos contradecimos formalmente unos a otros. Si no estamos expresando proposiciones, entonces no expresamos proposiciones que se contradigan entre sí. En este sentido, dice Ayer, nunca discutimos acerca de cuestiones valorativas. Buena parte de lo que en apariencia es discusión acerca de cuestiones valorativas, es en realidad discusión acerca de cuestiones de hecho, por ejemplo, acerca de la naturaleza real, las circunstancias y las consecuencias de una acción. Pero, si bien las declaraciones morales opuestas no expresan una contradicción formal, pueden indicar una diferencia genuina e importante de puntos de vista morales. Es también una consecuencia de estas concepciones la de que no puede haber conocimiento moral, en el sentido en el que el conocimiento es la aceptación justificada de una proposición verdadera. Pero es equivocarse con respecto a la función del análisis filosófico suponer que esta consecuencia implica que nada es bueno o malo, correcto o incorrecto, o que las declaraciones morales son arbitrarias o carentes de importancia[86].

La teoría emotivista o persuasiva de la ética fue desarrollada por C. L. Stevenson en una serie de artículos[87] y en su libro *Etica y lenguaje*. La teoría

[85] *Language, Truth and Logic*, pág. 107.
[86] Véase Ayer, «On the Analysis of Moral Judgements».
[87] «The Emotive Meaning of Ethical Terms», *Mind* (1937); «Ethical Judgements and Avoidability» *Mind* (1938); «Persuasive Definitions», *Mind* (1938); «The Nature of Ethical Disagreement», en *Readings in Philosophical Analysis*; «The Emotive Concept of Ethics and its Cognitive Implications», *Philosophical Review* (1950).

imperativa o prescriptiva ha sido elaborada con algún detalle por R. M. Hare, en *El Lenguaje de la moral* y en otras partes [88]. Pero ninguno de estos filósofos se adhiere a las doctrinas más típicas del positivismo lógico, por lo cual no examinaremos aquí sus concepciones.

LA NATURALEZA DE LA FILOSOFIA

Como señalamos al comienzo de este capítulo, Schlick consideraba que la tesis de Wittgenstein según la cual «el objeto de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos» marcó un jalón decisivo en la historia de la filosofía [89]. La propia opinión de Schlick era que todo conocimiento sólo lo es de forma, que sólo a través de su forma el conocimiento representa el hecho conocido [90]. Por consiguiente, según Schlick, los problemas tradicionales de la epistemología, en la medida en que no se reducen a problemas de psicología, deben ser reemplazados por cuestiones concernientes a «la naturaleza de la expresión, de la representación, es decir, concernientes a todo "lenguaje" posible, en el sentido más general del término» [91]. En principio, todo conocimiento puede ser expresado en los enunciados de la ciencia. Además de éstos, no hay un tipo especial de conocimiento que deba ser expresado en enunciados distintivamente «filosóficos». Según Schlick: «El gran cambio de enfoque contemporáneo se caracteriza por el hecho de que vemos en la filosofía no un sistema de conocimientos, sino un sistema de *actos*;

[88] «Imperative Sentences», *Mind* (1949); «Universalisability», *Proceedings of the Aristotelian Society* (1954-1955).
[89] Véase «The Turning Point in Philosophy», en *Logical Positivism*, pág. 54.
[90] Ibid., pág. 55; véase también *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*.
[91] «The Turning Point in Philosophy», pág. 55.

la filosofía es esa actividad mediante la cual se revela o se determina el significado de los enunciados. La filosofía explica los enunciados; la ciencia los verifica. Esta se ocupa de la verdad de los enunciados; la primera de lo que realmente significa»[92]. Schlick sostenía que la filosofía no puede desarrollar esta función afirmando simplemente nuevos enunciados, pues entonces también sería necesario revelar o determinar el significado de estos enunciados adicionales. De aquí que sostuviera que el análisis filosófico debe terminar «en indicaciones reales, en la exhibición del significado y, de este modo, en actos reales; sólo estos actos no pueden ya recibir explicación adicional, ni la necesitan»[93].

La concepción de Carnap y Neurath sobre la naturaleza de la filosofía se apartó de las primeras doctrinas de Wittgenstein en dos aspectos importantes. En el *Tractatus* éste había dicho: «Las proposiciones pueden representar toda la realidad, pero no pueden representar lo que deben tener en común con la realidad para poder representarla: la forma lógica»[94]. Como hemos visto Carnap y Neurath rechazaron la teoría del significado basada en el concepto de correspondencia propuesta por Wittgenstein, y como consecuencia de esto rechazaron su tesis de que no es posible expresar proposiciones acerca de la estructura lógica del lenguaje. Aparentemente, Carnap lo había hecho en uno de sus primeros libros, *Der logische Aufbau der Welt*. Y en su *Sintaxis lógica del lenguaje* Carnap construyó dos sistemas lingüísticos; formuló en detalle la sintaxis de estos sistemas y mostró que la sintaxis del primero podía ser formulada dentro del sistema mismo. Y sostuvo: «nuestra construcción de la sintaxis ha mostrado que se la puede formular correctamente y que existen oracio-

[92] Ibid., pág. 56.
[93] Ibid., pág. 57.
[94] 4.12.

nes sintácticas»[95]. Wittgenstein también había sostenido que por debajo de las diferencias entre los lenguajes naturales existe una forma lógica común, y que todos los lenguajes en los cuales es posible expresar proposiciones acerca del mundo deben tener la misma estructura lógica[96]. Puesto que Carnap y Neurath rechazaron la teoría del significado de Wittgenstein, también rechazaron su doctrina de la estructura lingüística única. Sostuvieron que somos nosotros quienes debemos tomar una decisión sobre la forma de las oraciones protocolares, considerando solamente lo que es más conveniente para el propósito de la ciencia. Y en *Sintaxis lógica del lenguaje* Carnap enunció un «principio de tolerancia» (con respecto a la estructura del lenguaje), según el cual «no nos compete establecer prohibiciones sino llegar a convenciones»[97]. Afirmaba que «todo el mundo está en libertad para construir su propia lógica, es decir, su propia forma de lenguaje, según su deseo»[98]. Y sostenía que el principio de tolerancia tiene especial importancia para evitar el planteamiento de pseudoproblemas en filosofía[99]. Además, puesto que Carnap y Neurath también rechazaban la opinión de Schlick de que las oraciones protocolares deben ser directamente comparadas con la experiencia, también rechazaron su tesis de que la clarificación de significados debe terminar en «indicaciones reales» de la experiencia. Por consiguiente, según ellos, la clarificación filosófica no es nada más que la formulación de la sintaxis lógica. Carnap decía por esa época: «La filosofía debe ser reemplazada por la lógica de la ciencia, es decir, por el análisis lógico de los conceptos y oraciones de las ciencias, ya que la lógica

95 *Logical Syntax of Language*, pág. 282.
96 Véase *Tractatus*, p. ej., 2.1 a 4.002.
97 *Logical Syntax of Language*, pág. 51.
98 Ibid., pág. 52.
99 Ibid., sec. 78.

de la ciencia no es otra cosa que la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia»[100].

En *La sintaxis lógica del lenguaje*, Carnap estableció una importante distinción entre «oraciones de objeto» (p. ej., «5 es un número primo», «Babilonia era una gran ciudad», etc.), «pseudo-oraciones de objeto» (p. ej., «cinco no es una cosa, sino un número», «la lección de ayer sobre Babilonia») y «oraciones sintácticas» (p. ej., «"cinco" no es una palabra de cosa, sino una palabra de número», «la palabra "Babilonia" apareció en la lección de ayer»)[101]. La clase de las oraciones de objeto incluye* las oraciones empíricas de la vida cotidiana y de la ciencia que usamos para hacer afirmaciones acerca del mundo. Las pseudo-oraciones de objeto se formulan como si se refirieran a objetos de alguna especie, pero son lógicamente equivalentes a oraciones sintácticas correspondientes. En otras palabras, estas oraciones presentan la apariencia de oraciones de objeto, pero, con respecto a su contenido, son oraciones sintácticas. Las oraciones sintácticas se refieren explícitamente a la forma u orden de las palabras en un lenguaje. A la manera de hablar en la que se usan pseudooraciones de objeto Carnap la llamó el «modo formal de discurso», y a la manera de hablar en la que se usan oraciones sintácticas la llamó el «modo formal de discurso». El modo material, decía, no es

[100] Ibid., Prólogo, pág. XIII.
[101] Ibid., pág. 286.
* En la pág. 286 (de la versión inglesa) se dice «5 es un número primo» como ejemplo de una oración de objeto, y en la pág. 285 se dice que «cinco no es un número par sino impar» es una oración de objeto. Pero en la pág. 313 Carnap dice: «La traducibilidad al modo formal de discurso constituye la piedra de toque para... todas las oraciones que no pertenecen al lenguaje de ninguna de las ciencias empíricas». Por consiguiente, no está claro si se supone que la clase de las oraciones de objeto incluye tanto oraciones analíticas como oraciones empíricas, o si es coextensa con la clase de las oraciones empíricas .

erróneo en sí mismo y a menudo sirve como abreviación conveniente. Pero su uso en la filosofía es especialmente engañoso, por tres razones principales: 1) sugiere que se dice algo acerca de un objeto de cierta especie, cuando se dice algo diferente acerca de ciertas palabras u oraciones; 2) oscurece el hecho de que las oraciones filosóficas se refieren o son relativas a un sistema lingüístico particular o a una serie de sistemas lingüísticos; 3) nos induce a pensar equivocadamente que se hace una aserción fáctica, cuando, muy a menudo, se sugiere una propuesta o convención lingüística. En el caso de todas las oraciones filosóficas, sostenía Carnap, la traducción del modo material al modo formal de discurso previene contra tales confusiones y revela el contenido sintáctico de lo que se afirma. Algunos de los ejemplos de Carnap son: «el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas» [102] es traducible a «la ciencia es un sistema de oraciones no de nombres»; «una propiedad no es una cosa» es traducible a «un adjetivo (una palabra que designa una propiedad) no es una palabra que designa una cosa»; «la identidad no es una relación entre objetos» [103] se convierte en «el símbolo de la identidad no es un símbolo descriptivo»; «el tiempo es unidimensional, el espacio es tridimensional» se convierte en «una designación de tiempo consiste en una coordenada, una designación de espacio consiste en tres coordenadas»; «la palabra "estrella diurna" designa al sol» se convierte en «la palabra "estrella diurna" es sinónima de la palabra "sol"»; «la oración "*S*" significa que la luna es esférica» se convierte en «la oración "*S*" es lógicamente equivalente a la oración "la luna es esférica", es decir, significa lo mismo que ésta». Puesto que Carnap por esa época sostenía que todas las oraciones acerca de la designación y el significado son pseudo-

[102] *Tractatus*, 1.1.
[103] Ibid., 5.5301.

oraciones de objeto y son traducibles a oraciones puramente sintácticas, pudo también sostener, coherentemente, según los términos de su propia teoría, que toda clarificación de significados es la formulación de una sintaxis lógica.

Esta teoría puramente sintáctica de la designación y el significado es insostenible, como puede verse por tres vías diferentes. En primer término, decir que la palabra «estrella diurna» (o la expresión «*die Sonne*») designa al sol no es hacer una afirmación acerca de la palabra «sol». La palabra «sol» podría no existir en la lengua castellana, pero igualmente sería cierto que la palabra «estrella diurna» designa al sol. La expresión «*die Sonne*» del alemán designaría al sol aunque no existiera la lengua castellana. Por ello, la teoría sintáctica no puede especificar ningún sinónimo particular de «estrella diurna». Y si se dice indefinidamente que la palabra «estrella diurna» es sinónima de alguna palabra de alguna lengua, para que la traducción alegada sea completa también debe afirmar que este sinónimo no especificado designa al sol. Así, no es posible dar una traducción puramente sintáctica ni es posible eliminar la «relación semántica» de designación. Consideraciones similares revelan que no es posible elucidar en términos puramente sintácticos el significado de una oración. En segundo lugar, aunque se especifique un sinónimo particular, decir que la palabra «estrella diurna» y la palabra «sol» tienen el mismo significado no equivale a indicar qué significa cada palabra. Lo mismo puede decirse de las oraciones. Esto muestra nuevamente que no es posible evitar las relaciones semánticas. En tercer término, las presuntas expresiones sintácticas de Carnap «palabra de propiedad», «palabra de cosa», «símbolo descriptivo», «designación de tiempo», etc., son expresiones semánticas disimuladas; por ejemplo, lo que hace de la palabra «rojo» una palabra de propiedad no es que figure en cierta lista de palabras sintácticas, sino el hecho de que se

la use para describir ciertos objetos y no otros. Carnap, sobre todo bajo la influencia de Tarski [104], reconoció más tarde la legitimidad de la semántica y en sus obras más recientes ha dedicado mucha atención a la construcción de sistemas semánticos [105].

Ayer combinó la preocupación epistemológica de la filosofía británica con una concepción del análisis filosófico que derivó principalmente de Russell y Carnap. En *Lenguaje, verdad y lógica,* da como ejemplo del método propio de la filosofía la teoría de las descripciones y la teoría de las construcciones lógicas de Russell. Pero Ayer también afirma en esta obra, de acuerdo con Carnap, que «el propósito de una definición filosófica es disipar las confusiones que surgen de nuestra imperfecta comprensión de cierto tipo de oraciones del lenguaje» y que las teorías filosóficas como las que él expone en calidad de ejemplos de análisis pueden ser consideradas «como una revelación de una parte de la estructura de un lenguaje dado» [106]. En *Los fundamentos del conocimiento empírico,* Ayer arguye que las diversas teorías de la percepción no son diferentes hipótesis empíricas, sino diferentes formas de lenguaje para describir lo que experimentamos. La «teoría de los datos sensoriales» expresa una preferencia por el lenguaje de datos sensoriales [107]. El fenomenalismo es la tesis lingüística según la cual todo lo que puede decirse en el lenguaje de los objetos materiales también puede ser expresado en el lenguaje de los datos senso-

[104] Véase, p. ej., «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», incluido en *Readings in Philosophical Analysis.*

[105] Véase, p. ej., *Introduction to Semantics* (Cambridge, Mass., 1942); *Meaning and Necessity* (Chicago, 1947); «Empiricism, Semantics and Ontology», *Revue Internationale de Philosophie* (1950).

[106] *Language, Truth and Logic,* pág. 62.

[107] Para las razones de esta preferencia, véase *The Foundations of Empirical Knowledge,* Cap. I.

riales [108]. En esta obra, como en un artículo posterior titulado «Fenomenalismo», Ayer admite que un enunciado de objetos materiales no implica ningún conjunto específico de enunciados referentes a datos sensoriales; y que, quizá, ningún conjunto finito de enunciados referentes a datos sensoriales podría considerarse que implicara un enunciado de objetos materiales. Pero, sostiene, esta falta de equivalencia lógica no muestra que los enunciados de objetos materiales y los enunciados de datos sensoriales se refieran a tipos de entidades diferentes. Sólo muestra que los enunciados de objetos materiales son menos específicos y, quizá, no verificables de manera concluyente mediante el recurso a los enunciados de datos sensoriales. La idea que afirma que aunque el análisis filosófico no logre poner de manifiesto la equivalencia lógica, que aunque pueda fracasar en la demostración formal, puede ser una parte esencial de la labor de clarificación de nuestro pensamiento, se halla presente en muchos escritos posteriores de Ayer [109]. También examina la función o el uso de ciertos tipos de expresiones lingüísticas, en la medida en que son importantes para la adopción de una tesis filosófica general. Por ejemplo, sugiere que el uso de pronombres demostrativos temporales y de los tiempos verbales nada agrega al contenido fáctico de un enunciado, sino que sólo sirven para indicar la posición temporal del que habla en relación con los sucesos que describe [110]. Si esto es así, no existe entonces una clase distinta de enunciados acerca del pasado, así como no hay una clase distinta de enunciados acerca del presente o del futuro. Por consi-

[108] *Ibid.*, Cap. V.
[109] Véase, p. ej., *Philosophical Essays* y *The Problem of Knowledge.*
[110] Véase «Statements about the Past», *Proceedings of the Aristotelian Society* (1950-1951), incluido en *Philosophical Essays,* y *The Problem of Knowledge,* Cap. 4, Sec. V.

guiente, no se plantea ningún problema especial en cuanto a la verificabilidad de un enunciado acerca del pasado o a lo que supone la comprensión de tal enunciado. La práctica del análisis que realiza Ayer es menos formal que la de Carnap o la de muchos filósofos norteamericanos, como Goodman y Quine. Pero se interesa más por las cuestiones lógicas y aspira a resultados más generales que los filósofos que siguen la obra posterior de Wittgenstein y Austin [111].

EPILOGO

Las doctrinas características del positivismo lógico abarcan una amplia gama de problemas filosóficos aún no resueltos. Mencionemos sólo algunas de las cuestiones más generales: ¿qué se quiere significar al afirmar que un enunciado es empíricamente confirmable? ¿Es simplemente materia de convención determinar cuáles serán los enunciados empíricos que consideraremos como básicos? ¿Hay una clase identificable de enunciados referentes a datos sensoriales? ¿Cuál es la naturaleza de la diferencia entre experiencia privada y mundo público? ¿Cómo podemos comprender enunciados acerca de la experiencia privada de otra persona? ¿Puede establecerse en términos puramente extensionales la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos? ¿Cuál es la relación entre enunciados acerca del uso lingüístico, o reglas lingüísticas, y las proposiciones necesarias de la lógica y la matemática? ¿Suministra la semántica filosófica una explicación adecuada de la noción de verdad? ¿De qué manera la elección de una forma de lenguaje nos obliga, si es que nos obliga, a admitir la existencia de ciertos tipos de cosas? Desde la década de 1940 las doctrinas del positivismo lógico

111 Véase Ayer, *Philosophy and Language*, Inaugural lecture, Oxford, 1960.

han sido en parte asimiladas y en parte rechazadas por desarrollos más recientes en la filosofía, y el positivismo lógico como movimiento filosófico ya no existe. Pero los positivistas lógicos contribuyeron mucho a la comprensión de la naturaleza de las cuestiones filosóficas, y su enfoque de la filosofía suministra un ejemplo del cual todavía muchos han de aprender. Introdujeron en la filosofía el interés por la cooperación y no en la expresión de opiniones individuales. Adoptaron patrones de rigor importantes y una actitud de objetividad ante los problemas que examinaban. Y trataron de formular métodos de investigación que condujeran a resultados aceptados por la mayoría. Por estas razones, el espíritu del Círculo de Viena fue esencialmente un espíritu optimista con respecto al futuro de la filosofía.

BIBLIOGRAFIA

Textos

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic* (Londres, 1936; 2.ª edición, 1946; Nueva York, 1951, en rústica) [existe edición castellana de ed. Martínez Roca].
—, *Foundations of Empirical Knowledge* (Londres, 1940; 1961, en rústica).
Bridgman, P. W., *The Logic of Modern Physics* (Nueva York, 1927).
Carnap, R., *Der Logische Aufbau der Welt* (Berlín, 1928).
—, *Scheinprobleme in der Philosophie* (Berlín, 1928).
—, *The Unity of Science* (Londres, 1934). Traducción de M. Black de «Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft», *Erkenntnis*, 1932.
—, «Testability and Meaning, I-IV», en *Philosophy of Science*, 1936-1937. Reimpreso en Feigl, H., y Brodbeck, M., *Readings in the Philosophy of Science* (Nueva York, 1953).
—, *Logical Syntax of Language* (Londres, Nueva York, 1937). Traducción de Smeaton de *Logische Syntax der Sprache* (Viena, 1934).
—, *Philosophy and Logical Syntax* (Londres, 1935).
—, *Foundations of Logic and Mathematics* (Chicago, 1939) [existe ed. castellana de Ediciones J.B.].
Frank, P., «Kausalgesetz und Erfahrung», *Annalen der Naturphilosophie*, 1907, reimpreso en traducción inglesa en *Modern Science and its Philosophy*.
—, *Modern Science and its Philosophy* (Cambridge, Mass., 1949; Nueva York, 1962, en rústica).
Hempel, C. G., *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science* (Chicago, 1952).
Popper, K. R., *The Logic of Scientific Discovery* (Lon-

dres, 1958) [existe ed. castellana de ed. Tecnos]. Traducción de *Logik der Forschung* (Viena, 1935).
Reichenbach, H., *The Philosophy of Space and Time* (Nueva York, 1957, en rústica). Traducción de *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre* (Leipzig y Berlín, 1928).
—, *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge* (Chicago, 1938).
—, *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley y Los Angeles, 1951; 1958, en rústica).
Schlick, M., *Space and Time in Contemporary Physics* (Oxford, 1920). Traducción de *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik* (Berlín, 1917).
—, *Gesammelte Aufsätze, 1926-1936* (Viena, 1938).
—, *Problems of Ethics* (Nueva York, 1939). Traducción de *Fragen der Ethik* (Viena, 1930).
—, *Philosophie of Nature* (Nueva York, 1949). Traducción de *Grundzüge der Naturphilosophie,* artículos póstumos editados por W. Holitscher y J. Rauscher (Viena, 1948).
Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (Londres, 1922; nueva traducción de Pears y McGuinness, 1961) [existe ed. castellana de Alianza Editorial].
—, *Notebooks, 1914-1916* (Oxford, 1961). Contiene material introductorio al *Tractatus* [existe ed. castellana de ed. Ariel].

Antologías y exposiciones generales

Ayer, A. J., *Logical Positivism* (Glencoe, Ill., 1959). Selección de artículos con una introducción de Ayer [existe edición castellana de F.C.E.].
Feigl, H., y Sellars, W., recopiladores, *Readings in Philosophical Analysis* (Nueva York, 1949). Selección de artículos de Carnap, Hempel, Quine, Reichenbach y otros.
Passmore, John, *A Hundred Years of Philosophy* (Londres, 1957). El Capítulo 16 trata de los positivistas lógicos [existe edición castellana de Alianza Editorial].
Urmson, J. O., *Philosophical Analysis* (Oxford, 1956). Es especialmente importante la Parte II, «Logical Positivism and the Downfall of Logical Atomism».
Warnock, G. J., *English Philosophy since 1900* (Oxford, 1958). El Capítulo 4 trata del positivismo lógico.
Weinberg, J., *An Examination of Logical Positivism* (Londres, 1963).

IV

EL EXISTENCIALISMO

Por Alasdair MacIntyre

Sören Aabye Kierkegaard nació en Copenhague en 1813. Su padre lo educó en condiciones algo severas; creía que había pecado gravemente ante Dios y el joven Kierkegaard se familiarizó más temprano y con mayor intensidad que la mayoría de los niños con las ideas de culpa y arrepentimiento. En la Universidad de Copenhague tomó contacto con el hegelianismo, al que se oponía, y más tarde estudió en Alemania. Kierkegaard abandonó los estudios que lo hubieran llevado al sacerdocio de la iglesia luterana convencional y tras de una serie de episodios que culminaron con la ruptura de su compromiso con Regine Olsen, se consagró a lo que consideraba que era su vocación ordenada por Dios: mostrar qué es ser un cristiano. El empleo que hizo de los pseudónimos y sus ataques a otras obras que él mismo había escrito tuvieron por objeto impersonalizar su actividad tanto como fuera posible. Sin embargo, se hizo famoso en Copenhague por su excentricidad y fue caricaturizado por el periódico cómico *El Corsario* y satirizado por Hans Christian Andersen. Se han utilizado testimonios sumamente inciertos para afirmar que era jorobado y abundan las explicaciones psicológicas igualmente dudosas acerca de su naturaleza retraída y polemística. Al fin de su vida se lanzó a una polémica pública contra la iglesia danesa convencional y se negó

a recibir el sacramento de un pastor luterano. Fue un conservador político que acogió favorablemente la represión de los movimientos populares de 1848. Murió en 1855.

Martin Heidegger nació en Messkirch (Baden) en 1889. Estudió en la Universidad de Friburgo, donde fue alumno de Husserl. En su primera obra, un estudio sobre Duns Scoto a la luz de Husserl, a quien en 1927 dedicó *Sein und Zeit*, su propio intento de superar las doctrinas de Husserl, se trasluce su educación católica. En 1933 Hitler subió al poder. Heidegger se afilió al partido nazi, llegó a ser rector de la Universidad de Friburgo y en su discurso inaugural dio la bienvenida al nuevo régimen. Renegó de Husserl (Husserl era judío) y no sólo alabó sino que también participó en la destrucción de la libertad académica. Su renuncia y retiro voluntarios pusieron término a este breve y desagradable episodio. Durante el resto de la época nazi y hasta algún tiempo después de 1945 Heidegger vivió en las montañas como un ermitaño. Desde que reanudó la enseñanza, restringió sus alumnos a un círculo cerrado. El lenguaje esotérico de sus obras publicadas refleja un modo de vida filosófico opuesto al libre debate y actitud abierta a las críticas. [Murió en 1976.]

Jean-Paul Sartre nació en París en 1905. Estudió filosofía en París y Berlín, enseñó durante un breve período en un instituto de La Haya y se unió al ejército francés en 1939. En este período, que culminó en sus experiencias como prisionero de guerra, resolvió hacerse un escritor comprometido con la causa de la democracia. Sus escritos filosóficos de preguerra y su primera novela, *La naúsea,* muestran la influencia de Heidegger y de las clases de Alexandre Kojève sobre Hegel. Sus obras teatrales del período bélico y de posguerra expresan un interés imaginario en los problemas de la culpa, la responsabilidad y la libertad. En el período de posguerra la empresa fundamental de Sartre ha sido la revista *Les Temps Modernes.* Fue uno de los fundadores de un pequeño partido socialista independiente, aliado con el Partido Comunista, en 1948, que se derrumbó bajo las presiones de la guerra fría. Nunca fue miembro del Partido Comunista, al que criticó tanto

por su teoría confusa como por su fracaso político y moral, pero a menudo lo consideró como la única fuerza radical en la política francesa. Sartre ha manifestado su preferencia por un modo de vida desarraigado, la vida del café antes que del hogar burgués. Sus obras quedan a veces inconclusas: rara vez aparecen los segundos tomos prometidos y el anunciado último libro de su serie de novelas *Les Chemins de la Liberté* parece no haberse escrito nunca. En un tiempo fue íntimo amigo de Camus, pero se enemistaron a causa de la guerra fría. Las memorias de Simone de Beauvoir contienen un excelente relato del Sartre más joven. [Murió en 1981.]

ⴵ

«NO SOY UN EXISTENCIALISTA.» Así se expresa Jaspers y también lo hace Heidegger. Cuando filósofos tan importantes como éstos reniegan de este nombre, al mismo tiempo que sus admiradores lo confieren a figuras tan diferentes como san Agustín y Norman Mailer, Blaise Pascal y Juliette Greco, uno pierde casi toda esperanza de llegar a una definición útil de «existencialismo». Probablemente no podamos encontrar una sola característica común compartida por todos aquellos que han sido denominados existencialistas. Seguramente aun una breve formulación de las doctrinas compartidas por algunas de las figuras fundamentales nos resultará de muy poca utilidad, pues cualquier fórmula con la amplitud suficiente para incluir el pensamiento de Kierkegaard y Sartre, de Heidegger y Marcel, y con la eficacia suficiente para nuestros propósitos, no tendría sentido aparte de las interpretaciones que le hayan dado los pensadores particulares. «La existencia precede a la esencia», por ejemplo, como la mayoría de los lemas filosóficos es susceptible, fuera del contexto, de demasiadas interpretaciones y el empleo de semejantes fórmulas para definir al existencialismo ha permitido hablar de Dostoievski y de santo Tomás como existencialistas a efectos de controversia. Pero, ¿cómo he-

mos de describir entonces el ámbito inicialmente?

Algunos escritores —William Barrett, por ejemplo— quisieron caracterizar el existencialismo como parte de una rebelión antirracionalista contra la Ilustración, contra la metafísica deductiva, contra el marxismo, contra el positivismo. Pero en el mejor de los casos se trata de una peligrosa verdad a medias. Acentúa las diferencias a costa del desconocimiento de las semejanzas. La filosofía social de Sartre es una de las herederas de la Ilustración, su ética es prima hermana de la ética de la filosofía analítica anglosajona, sus escritos posteriores son reconocidamente marxistas. El héroe de Kierkegaard fue Sócrates. Jaspers ve muchas cosas elogiables en el positivismo. Mas no es sólo que este tipo de caracterización histórica allana e ignora las diferencias; sucede también que cada uno de los principales filósofos existencialistas se caracteriza como tal por insistir en lo que es propio de *su* pensamiento y no comparte con los demás. «Según sea un hombre, así será su filosofía», dijo Fichte. Uno de los criterios del filosofar existencialista es la incorporación del hombre a su esfera; su filosofía en cierto modo se recomienda porque es suya. De ahí la desafortunada tendencia a las proclamas oraculares y a la autodramatización.

Para analizar el existencialismo hay que ser, por lo tanto, un poco arbitrario, seleccionar una lista de nombres que en su mayoría permitan definir una continuidad intelectual particular. Algunos de los nombres se seleccionan por sí solos: Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre. Otros entran en escena por su relación con los nombres más importantes: Bultmann y Camus, por ejemplo. Al menos no hay ningún problema en cuanto al lugar y el momento en que ha de situarse su comienzo. La época y el sitio son 1813 y Copenhague, y el acontecimiento el nacimiento de Kierkegaard.

LA INTERPRETACION KIERKEGAARDIANA DEL CRISTIANISMO Y DE LA ETICA

Kierkegaard siente que una vocación singular le ha sido impuesta, lo que vincula su vida con sus escritos. En éstos cumple esa vocación al expresar lo que ha aprendido de su relación con su padre, autoritario y corroído por la culpa, de su compromiso nupcial roto y de sus dilemas acerca del cristianismo y la Iglesia. La forma de esos dilemas le hizo concluir que la verdad, en la medida en que compromete la existencia humana, no puede ser captada mediante examen o demostración objetivos. Estos procedimientos son sin duda apropiados en las matemáticas y las ciencias naturales, pero no en lo que compete a los problemas de la forma de vida. Aquí todo lo que puede lograr la demostración racional es presentar alternativas, plantear elecciones. Los propios escritos de Kierkegaard adoptan en parte esa forma expositiva: el empleo de pseudónimos que ocultan el hecho de que se trata de una y la misma persona que está exponiendo las pretensiones opuestas de alternativas contrastantes y conflictivas. Para llegar a la verdad debemos escoger entre doctrinas de las que no es posible ofrecer demostraciones lógicamente necesarias, pues toda demostración deriva su conclusión de premisas que deben ser justificadas y si esas mismas premisas se deducen como conclusión de premisas anteriores, entonces éstas tendrán a su vez necesidad de justificación. Llegamos inevitablemente a un punto en que lo necesario ya no es la demostración sino la decisión.

Según el propio Kierkegaard, la más importante aplicación de esta doctrina tiene que ver con la caracterización del cristianismo auténtico. Kierkegaard niega «que las objeciones contra el cristianismo provengan de la duda»; tienen su origen en «la insubordinación, la repugnancia a obedecer, la rebelión contra toda autoridad». De ello se desprende que la

apologética cristiana constituye un error; pero es algo más que un error. Se trata de una falsificación del cristianismo, que debe parecer necesariamente absurda o paradójica al hombre común razonable o al filósofo. Sería un error, no obstante, considerarlo como simple irracionalismo. Por el contrario, Kierkegaard afirma que el hecho de que el cristianismo deba parecer absurdo y paradójico se desprende de una de las dos posibles perspectivas sobre verdad y razón entre las que debemos elegir. Esas dos perspectivas están delineadas en los *Fragmentos filosóficos,* cuyo punto de partida es la paradoja planteada por Sócrates en el *Menón* de Platón. ¿Cómo es posible llegar a conocer algo? O bien se concce ya lo que se quiere llegar a conocer, o bien no es ése el caso. Mas, si ya conocemos no es posible llegar a conocer y si aún no conocemos, ¿cómo es posible reconocer en aquello con que nos topamos lo que deseábamos conocer? La solución socrática de esta paradoja es que nunca, en verdad, llegamos a conocer aquello que anteriormente ignorábamos. Por el contrario, es un hecho que recordamos lo que alguna vez conocimos pero hemos olvidado. La verdad está latente en nosotros mismos; sólo tenemos que sacarla a la luz. En esta doctrina socrática Kierkegaard ve el supuesto de la filosofía desde Platón hasta Hegel: que la razón humana tiene capacidad de captar la verdad, que lo que saca a la luz la verdad en un momento dado es accidental (que haya sido este maestro, y no aquel otro), que la enseñanza consiste en alumbrar lo que ya estaba presente. Supóngase, sin embargo, sostiene Kierkegaard, que ésta no sea la única posibilidad. Supóngase la posibilidad de que seamos, en cambio, extraños a la verdad, incapaces de captarla con los arbitrios de la razón humana. En ese caso la verdad tendría que sernos impuesta desde afuera por un maestro capaz de transformarnos para que podamos recibir la verdad que él nos revela y semejante maestro, *ex hypothesi,* debe tras-

cender la condición humana. Mas, ¿cómo ha de presentarse si ha de enseñarnos? Habrá de presentarse en forma humana, es decir, como un hombre que nos impresione no por su apariencia o su poder, pues eso sería deslumbrarnos y no enseñarnos, sino simplemente por sí mismo y por sus enseñanzas. Tendrá que presentarse en forma de siervo. Kierkegaard deduce de este supuesto la necesidad de la revelación de Dios que se presenta como hombre. Sus alusiones irónicamente veladas a la doctrina cristiana cobran relieve cuando recalca que lo único que hace es seguir las consecuencias de uno de los dos posibles supuestos alternativos acerca de la relación de la razón humana con la verdad. Respecto del valor de verdad de este supuesto, no osa pronunciarse; sólo puede dejarnos escoger entre la filosofía de estilo platónico o hegeliano, por una parte, o la revelación cristiana, por otra.

Es característico de Kierkegaard que el estilo brillante de la prosa de sus *Fragmentos filosóficos* pueda inducirnos a pasar por alto la prosaica cuestión de que la verdad que Platón toma como ejemplo central en el *Menón* es la verdad geométrica, y que es algo que precisamente no interesa a Kierkegaard. Comprobarlo basta para que la obligatoriedad de la delineación kierkegaardiana de las dos alternativas se desvanezca. Pero eso no es todo, pues una vez hayamos elegido el cristianismo, ¿qué habremos escogido, según Kierkegaard? ¿Qué es el cristianismo? El cristianismo es la interioridad y «la interioridad es la relación de la persona consigo misma y ante Dios» y de ello se desprende el tipo de sufrimiento que el cristianismo presupone. El cristianismo entraña sufrimientos para el creyente, pues consiste en verse a sí mismo ante Dios de forma que las exigencias de la fe y la acción invaden las normas cotidianas de cada uno por su carácter absurdo, si se las juzga de acuerdo con esas normas. La aceptación interna de lo absurdo no se manifiesta exteriormente;

el caballero de la fe se parece a un recaudador de impuestos. En *Temor y temblor* Kierkegaard considera el tipo de acción que viola las normas públicas de la moralidad corriente pero está de acuerdo con la interioridad de la fe porque acata un mandamiento divino. Es evidente que piensa en la ruptura de su compromiso con Regine Olsen, que justificó aludiendo a su vocación ordenada por Dios; de hecho, analiza la historia de Abraham e Isaac. Dios ordena a Abraham que sacrifique a su hijo. Esta orden se opone no sólo a la inclinación, sino también al deber. Dios ordena el sacrificio de Isaac, a quien Abraham ama; en verdad, lo que lo convierte en parte en un sacrificio es el amor que Abraham le profesa. Mas Abraham tiene que infringir también el deber; su fe en Dios puede convertir el asesinato en un acto santo y no en un crimen. Hay, pues, una brecha entre el conocimiento humano más elevado y la intrusión divina de lo aparentemente absurdo. Pero si bien aquí Kierkegaard acentúa la línea divisoria entre lo ético y lo religioso, en otros sitios, especialmente en el libro *O lo uno o lo otro*, asimila lo religioso y lo ético para oponer ambos o lo segundo a una categoría que denomina «lo estético». La vida estética es la vida de una persona que no tiene otro criterio que su propia felicidad. Sus enemigos son el dolor y más especialmente el aburrimiento. La vida ética es la vida del deber, de las normas morales que no admiten ninguna excepción en favor de nadie. El amor romántico, que dura sólo en tanto persisten los sentimientos apropiados y está siempre buscando nuevas satisfacciones, es característico de lo estético; el matrimonio, con sus compromisos y obligaciones ineludibles, es característico de lo ético. Los argumentos en favor de lo estético en *O lo uno o lo otro* se expone en los artículos de un «A» anónimo; los que defienden lo ético en las cartas de un hombre de cierta edad, el juez Wilhelm. Los dos argumentos no pueden refutarse, pues el primero dilucida entre lo

estético y lo ético según presupuestos estéticos y el segundo de acuerdo con presupuestos éticos. Con todo, entre lo estético y lo ético no pueden haber criterios dilucidadores de orden superior a ellos; todo lo que puede existir es la propia decisión del lector. Pero una lectura de *Lo uno o lo otro* plantea en este caso una duda inevitable.

Kierkagaard recalca que la elección entre lo ético y lo estético es, por un lado, última. No la pueden gobernar criterios, pues lo que es una elección de criterios. Pero por otro lado, su descripción de ambos tipos de vida no es neutral. Retrata la vida estética como una vida en la que, esencialmente, los placeres del viaje esperanzado quedan destruidos por la llegada propiamente dicha. Por consiguiente, la vida estética se interesa en las posibilidades que pierden su valor cuando se las actualiza. Pero, puesto que nunca se las puede actualizar sin que eso suceda, Kierkegaard pudo describir el estado de ánimo estético en su estadio más elevado como «una interioridad imaginativa que evoca las posibilidades con pasión intensificada, con suficiente poder dialéctico para transformar todo en nada, en la desesperación». Por contraste, lo característico de lo ético se encuentra no en el futuro sino en el presente, no en lo posible sino en lo actual, de suerte que en el mismo pasaje Kierkegaard describe lo ético como «una tranquila, incorruptible, aunque infinita pasión de resolución» que «abraza la modesta tarea ética» [1]. En verdad, cuando Kierkegaard insiste en que ha hecho de «A» una persona más sagaz que el juez Wilhelm revela sin percatarse su convicción de que se puede exponer un argumento de manera más convincente que el otro. Pero no se trata únicamente de que las descripciones de ambas alternativas no estén concebidas en términos neutrales. Ocurre también a ve-

[1] *Concluding Unscientific Postscript*, trad. por W. Lowrie (Princeton, 1941), pág. 228.

ces que Kierkegaard afirma explícitamente que una elección puede ser más correcta que la otra. Algunas veces escribe que todo lo que uno puede hacer es elegir; en otras ocasiones escribe que, si se escoge con la seriedad y la pasión suficientes, estará asegurada la elección de la alternativa correcta. De este modo Kierkegaard desea afirmar que no existe un criterio para escoger entre lo estético y lo ético y también que tiene algún sentido afirmar que hay que preferir una alternativa a la otra. Podríamos salvarlo de la contradicción suponiendo que está hablando desde un punto de vista ético cuando dice que hay que preferir lo ético y desde un punto de vista meta-ético y meta-estético cuando dice que la elección carece de criterio. Sin embargo, no está claro que sea realmente así —y cuando Kierkegaard habla de su propio «punto de vista» habla de sus motivos y no de esto— y la posible contradicción de Kierkegaard en este terreno no sería, en cualquier caso, más que un mero ejemplo de un dilema que debe animar las opiniones de todos los que sostienen que la verdad equivale a subjetividad. El dilema es el siguiente.

Si sostengo que la verdad es subjetividad, ¿qué naturaleza he de otorgar a la negación de la proposición de que la verdad es subjetividad? Si presento argumentos para refutar esta negación me comprometo con la creencia de que hay criterios mediante los que se puede justificar la verdad acerca de la verdad. Si me niego a presentar argumentos basándome en que en un caso semejante no puede haber ni prueba ni criterios, me comprometo con la creencia de que cualquier parecer que se asuma con suficiente pasión subjetiva es tan legítimo como cualquier otro en lo que concierne a la verdad, incluyendo la creencia de que la verdad no es subjetividad. Kierkegaard jamás se enfrenta a este inevitable dilema y permanece por consiguiente atrapado por él. Una de las fuentes de este dilema radica en las confusiones que se siguen de la igualdad que esta-

blece Kierkegaard entre la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo y la distinción entre el punto de vista del agente y el del crítico o espectador.

Kierkegaard está ansioso por subrayar que la persona no puede concebir su lugar en el mundo como el de un espectador imparcial, un observador ideal e impersonal sin un grado de falsificación. Su vida, en cuanto tal, es una serie de decisiones. Los estadios estético, ético y religioso no están relacionados de manera que quien persiga uno de ellos se encuentre impulsado por la misma lógica de su actuación hacia la transición a otro estadio. Sin embargo, ésta es precisamente la manera en que Hegel describe las sucesivas fases de la vida humana en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Lógica*. Y Hegel puede hacerlo, se ve obligado a hacerlo, según cree Kierkegaard, porque describe a la persona absorbida por el sistema racional que constituye el universo y porque describe al filósofo como un observador imparcial de este sistema racional, que lo ve como un todo intemporal. Esto aclara diáfanamente cómo interpreta Kierkegaard el pensamiento de Hegel y por qué tiene que reaccionar contra él.

LA RELACION DE KIERKEGAARD CON HEGEL

Para Kierkegaard Hegel es el Hegel de los escritos maduros y en especial el Hegel del período de Berlín. El hegelianismo es una filosofía que concibe el universo como la articulación de un conjunto de categorías lógicas. Esas categorías representan diferentes fases en el autodesarrollo racional de la idea absoluta. Cada período de la historia humana es la encarnación de alguna fase semejante y la historia del pensamiento, especialmente la historia de la filosofía, es la idea que llega a la autoconsciencia de su propia naturaleza racional. Nada de lo que ocurre es contingente o arbitrario, una vez que se comprende en

el contexto del desarrollo sistemático de la idea y la filosofía hegeliana es la exposición racional y total de ese contexto. La demostración racional es el árbitro de todo problema, pues la coincidencia de lo racional y lo real es completa. Aun las personas que aparentemente desafían a la razón se ven obligadas a servir sus propósitos por la astucia de la razón. Ello explica el sentido en que, según Hegel, el filósofo está comprometido a contemplar la realidad objetivamente y como totalidad. Para Kierkegaard este concepto de la filosofía es imposible porque el filósofo está situado dentro de la realidad de la que habla. Habla desde un punto de vista necesariamente particular, limitado, contingente; sus verdades no pueden ser impersonales, objetivas o necesarias. No puede estar a la vez en el universo del que habla como agente y captarlo como un espectador. Pero, ¿por qué no? El punto de vista del agente es a menudo un punto de vista desde el cual es juicioso contemplar el universo tan imparcial e impersonalmente como sea posible. Es simplemente falso según los datos empíricos que nunca podamos trascender nuestro punto de vista inmediato. Los agentes que no pueden hacerlo tienen frecuentemente menos éxito que los que sí pueden. Si, por consiguiente, lo que Kierkegaard estaba diciendo era tan evidentemente falso, suponiendo que pretendiera que sus palabras se tomaran en su sentido corriente, ¿cómo llegó a decirlo? La respuesta es con seguridad que su vocabulario se halla contaminado del hegelianismo que intenta rechazar, y que el empleo kierkegaardiano de términos como «objetivo» y «subjetivo» no es inteligible fuera de un contexto hegeliano. Pero al tomar prestado vocabulario hegeliano para atacar una posición hegeliana, Kierkegaard se coloca en una especie de hegelianismo invertido. Y éste es un problema sustancial y no sólo de vocabulario, pues el concepto kierkegaardiano de naturaleza humana ya se encuentra en esa galería de retratos de las va-

riedades de la experiencia humana que es la *Fenomenología del espíritu.* Cuando Kierkegaard pinta al hombre como extraño a la verdad, obligado a buscar la verdad que es al mismo tiempo una realidad objetiva fuera de él y algo que sólo puede aprehender experimentando su propia interioridad subjetiva, reproduce con extraordinaria fidelidad, aunque inconscientemente, el retrato hegeliano de lo que Hegel denominó «la conciencia infeliz»[2]. Su intento de refutar a Hegel descansa en una doctrina que el propio Hegel había reconocido como un estadio en el desarrollo de la filosofía hacia el hegelianismo. Dado que Kierkegaard cree que su pensamiento expresa el punto de vista del cristianismo auténtico y puesto que Hegel estaba describiendo en esta sección actitudes que consideraba históricamente identificadas con el cristianismo, tal vez esta coincidencia no resulte sorprendente. Sin embargo es útil detenerse en esto, puesto que el punto de vista hegeliano reaparece más tarde en los escritores existencialistas y puede ayudar a aclarar parte de la inestabilidad del pensar existencialista.

El punto de partida de Hegel es que el desarrollo de la racionalidad y el conocimiento humanos no es un simple proceso aditivo. Se trata de un proceso de contradicciones y de superación de la contradicción en la que el sujeto humano pasa de la enajenación *(Entfremdung)* a la reunificación *(Aneignung).* El concepto de enajenación abarca todos los casos en los que los hombres no reconocen los productos del pensamiento y la vida social humanos como tales, sino que los invisten falsamente de un poder y una realidad independientes. Aunque están realmente emparentados con nosotros, se nos aparecen como extraños. Un ejemplo de ello es la actitud que los hombres adoptan ante la ley moral.

[2] *The Phenomenology of Mind,* Sección IV, B [existe ed. cast. de F. C. E.].

En realidad la ley moral expresa los ideales y las normas humanos. Es algo que han hecho los hombres. Pero los hombres la consideran como una autoridad objetiva, exetrna a ellos, a partir de la cual se les juzga. Sin embargo, a medida que progresamos vemos el carácter humano de esos artefactos y cuando nos aproximamos a la apropiación completa de la verdad podemos ver nuestro anterior conocimiento falso como un momento necesario de extrañación en nuestro progreso. Esos conceptos hegelianos han ejercido una influencia enorme; son sin embargo intrínsecamente inestables, pues tratan de combinar la posibilidad de ver el mundo como un sistema totalmente racional con la posibilidad de verlo como el ámbito de lo contingente y lo arbitrario, en el que el individuo no tiene ninguna guía. No obstante, tratar de contemplar ambas posibilidades simultáneamente significa destruir la posibilidad de ambas. Si tratamos de considerar el universo como un sistema racional y total del que no somos más que una parte finita y del que tenemos necesariamente una visión finita y parcial, por ese mismo motivo nuestra propia filosofía ha de abandonar toda pretensión de integridad y finalidad. Pero en ese caso, no habremos captado el sistema como un todo definitivo y no poseeremos ningún fundamento para afirmar que existe un sistema semejante o que el universo tiene ese carácter. Si, por otra parte, tratamos de concebirnos como enajenados y extrañados en el sentido hegeliano, sólo podemos comprender esos predicados si podemos asignar algún sentido a la idea de no estar enajenados y extrañados o de no estarlos ya. La alienación y la extrañación se definen en términos hegelianos afirmando que no se es o se tiene o se conoce lo que se *podría* ser o tener o conocer. De ello se sigue que la extrañación y la alienación *pueden* ser superadas; no pueden ser en modo alguno la última palabra. Sólo pueden ser momentos de un progreso posible hacia una supera-

ción racional y sistemática de la extrañación. Por consiguiente, si aceptamos esos conceptos hegelianos que implican una negación de la posibilidad de un conocimiento sistemático y racional del universo, nos vemos impulsados hacia la afirmación de tal posibilidad, así como si hubiéramos afirmado el sistema hegeliano también nos habríamos visto impulsados a afirmar que como seres finitos no podríamos poseerlo.

Esos conceptos hegelianos son, por tanto, inestables en el sentido de que si se los utiliza para negar la posibilidad de un conocimiento sistemático racional uno se ve impulsado hacia algo semejante al sistema hegeliano por el uso de los conceptos, mientras que si uno utiliza los conceptos del sistema con seriedad se ve obligado al final a abandonarlos o a escapar, como hace Hegel en la *Lógica*, negando las limitaciones finitas del sistematizador que a su vez sólo forma parte del sistema. Al hegeliano serio se le impone la exigencia de un punto de vista extrahistórico absoluto. Cuando en la *Lógica* Hegel explica que los pensamientos que está expresando son los pensamientos de Dios, desarrolla sus propias posiciones de un modo que le hace aparecer como todo aquello que Kierkegaard condenaría; mas cuando Kierkegaard convierte al hombre en algo totalmente extraño a la verdad y a lo divino (excepto por aprehenderlos a través de la elección irracional) está desarrollando el otro extremo del dilema hegeliano. El pensamiento de Kierkegaard y el de los que heredan su concepción lleva en sí una inestabilidad fundamental acerca de la actividad de construir sistemas según el modo hegeliano.

Esta oscilación resulta ya evidente en el propio Kierkegaard. Reniega declaradamente del sistema, pero de hecho es uno de los pensadores más rígidamente sistemáticos. A pesar de su queja contra Hegel en el sentido de que en Hegel al cristianismo sólo se le deja decir lo que el mundo hegeliano le permi-

tirá decir, la situación es casi idéntica en el caso de Kierkegaard. Kierkegaard presenta el cristianismo en función de sus propias opiniones filosóficas y por consiguiente llega a ser todo aquello de lo que quiere renegar, puesto que desea subrayar la cualidad inmutable no sólo de la ofensividad moral sino también intelectual del cristianismo y lo hace mostrando que el cristianismo no se puede justificar racionalmente. Ser cristiano no significa que se haya llegado a una conclusión sino haber elegido. Pero puesto que toda religión y toda creencia moral carecen igualmente de justificación racional última (incluyendo las creencias tanto de las religiones antagónicas como del ateísmo), el carácter infundado del cristianismo no resulta distintivo. Le pertenece meramente por ser un miembro de la clase de las creencias religiosas y morales. Si se defiende esta pretensión, se suministra una respuesta racional al escéptico que ha atacado la fe cristiana demostrando que carece de fundamento. Así es; ¿de qué otro modo podría ser? De esta manera la demostración de Kierkegaard hace que sea más fácil creer en el cristianismo de lo que podría serlo en una época de escepticismo. Su hostilidad a la apologética no puede evitar que el efecto objetivo de sus escritos fuera muy distinto del que pretendía. Y en general éste ha sido el destino de Kierkegaard. Despreció a profesores y académicos, pero sus escritos cayeron en manos de éstos y fueron utilizados con propósitos muy diferentes de los que originariamente se propuso.

Resulta sorprendente, sin embargo, que Kierkegaard no sólo haya sido víctima de los apologistas académicos, sino también de los secularizadores académicos. Esto, no obstante, también es fácilmente comprensible. Por una parte, es posible que la propia vida de Kierkegaard haya consistido en el tipo de autodramatización religiosa que Ibsen retrató en *Brand*, mas por otro lado, el tipo de religión de Kierkegaard reduce el contenido de la religión al

mínimo, el cristianismo consiste en la interioridad; el caballero de la fe se asemeja exteriormente a un recaudador de impuestos. ¿Qué diferencia hay en ser cristiano, o en estar ante Dios interiormente? La desnudez de la respuesta kierkegaardiana a esta pregunta posibilita una fácil secularización de su tesis central.

EL ANALISIS KIERKEGAARDIANO DE LA ANGUSTIA

Una de las dificultades fundamentales para comprender cuál es el contenido del cristianismo para Kierkegaard radica en que su análisis psicológico se limita a los estados internos que, en la medida en que son comprensibles, son seculares. En *El concepto de la angustia*, por ejemplo, el tema planteado por Kierkegaard es el pecado original, aunque reconoce que el pecado original es un hecho que trasciende la explicación. Lo que ofrece es un análisis interconectado de conceptos como la libertad, el genio, el destino, la individualidad y sobre todo la angustia. La angustia forma parte del tema desde el comienzo. («Angustia» traduce «*Angst*.» Unamuno lo tradujo en francés por «*agonie*», Sartre por «*angoisse*». El uso psicoanalítico de «ansiedad» se aproxima mucho a este significado.) Antes de su caída Adán fue inocente. Mas, «Inocencia es ignorancia». El hombre en un estado de inocencia aún no se halla «determinado como espíritu». (Esto es, no tiene un conocimiento y una inteligencia típicamente humanos.) Es imperturbable y apacible, aunque existe otra cosa que el hombre podría ser. ¿Qué es esa otra cosa? Aún no existe. No es nada. Mas esa nada obsesiona al hombre y provoca la angustia. La angustia no es temor. El temor, según lo señala Kierkegaard, tiene un objeto definido. La angustia, por el contrario, no tiene semejante objeto; su objeto es la nada, «una

nada que sólo puede alarmar», una nada que es «la aparición de la libertad ante sí como una posibilidad». Kierkegaard describe el objeto de la angustia una y otra vez como «algo que es nada».

Hasta aquí tenemos una descripción dramáticamente convincente de un estado de ánimo recognoscible. Mas, ¿de qué modo lo utiliza Kierkegaard para arrojar luz sobre el tema del pecado original? Kierkegaard afirma que cuando habla del pecado original no está hablando meramente de Adán sino de toda la raza humana. Afirma, por cierto, que «el hombre es una persona y como tal es a la vez él mismo y toda la raza...». Mas de inmediato se nos ocurre la pregunta: ¿es necesario que cada persona caiga? ¿Es el pecado la única alternativa a la inocencia? ¿No podemos descartar nuestra ignorancia y seguir siendo buenos? Kierkegaard, que trata con mucha paciencia toda clase de problemas abstrusos, se impacienta totalmente con estas simples preguntas. Respecto de una de ellas, la pregunta «¿qué hubiera ocurrido en caso de que Adán no hubiera pecado?» señala: «Al hombre inocente nunca se le ocurriría formular esa pregunta, pero el hombre culpable peca cuando la formula, pues con su curiosidad estética querría ocultar el hecho de que él mismo ha introducido la culpa en el mundo, él mismo ha perdido la inocencia por la culpa». Presumiblemente Kierkegaard ignoraba que tendría que contar a Juan Calvino entre los estéticamente curiosos, puesto que Calvino está preparado para hablar seriamente de lo que hubiera ocurrido *«si Adam integer stetisset»* (si Adán se hubiera mantenido íntegro). El contraste con Calvino sólo sirve para subrayar hasta dónde está dispuesto a llegar Kierkegaard con el objeto de evitar preguntas delicadas considerándolas como signos no de duda sino de rebelión, no de problemas sino de pecados. Este procedimiento indica que en lo que respecta al contenido específicamente religioso de los conceptos de pecado y angustia nos enfren-

tamos con un vacuo muro de ininteligibilidad. Lo que resta es un análisis de la angustia como parte inseparable de la condición humana. ¿Cómo tenemos que entender este análisis?

La dificultad radica en el modo en que Kierkegaard pasa de la consideración de la angustia como una emoción sumamente específica a su consideración como algo muy general. Algunas veces se contrasta nítidamente la angustia con todas las restantes emociones; otras veces todas las restantes emociones corren el peligro de convertirse en formas de la angustia. Cuando lo que se quiere subrayar es la molestia de la angustia, nos encontramos en el primer caso; cuando se desea hacer hincapié en la omnipresencia de la angustia, nos encontramos en el segundo. Así, Kierkegaard nos informa con mucha inverosimilitud que en los niños la angustia se manifiesta en la forma de «una búsqueda de aventuras, una sed de lo prodigioso, lo misterioso». Los motivos por los cuales la angustia tiene que ser omnipresente son quizá de dos tipos. En primer lugar, Kierkegaard desea establecer una conexión necesaria entre ciertos rasgos cruciales de la vida humana y la angustia. La libertad y la posibilidad implican necesariamente la angustia, y la libertad y la posibilidad son rasgos necesarios de la existencia humana. Nos encontramos con que Kierkegaard está estableciendo un marco *a priori* dentro del cual hay que acomodar todas las experiencias efectivas de los seres humanos. Una empresa como esta no tiene nada de deshonroso en cuanto tal; lo que ocurre es simplemente que el marco kierkegaardiano es incómodo y engañosamente constrictivo.

Podemos poner de manifiesto parte de lo que está haciendo Kierkegaard contrastando su punto de vista con el de Hume: «cuando una persona se halla en una disposición alegre, es apta para los negocios o la compañía o cualquier clase de diversiones; se consagra naturalmente a estas cosas y no piensa en

Dios. Cuando se siente melancólica o abatida, no tiene otra cosa que hacer que rumiar sobre los terrores del mundo invisible y sumirse aún más en la aflicción». Hume, al igual que Kierkegaard, vincula la religión con la aprensión. Pero mientras que Hume desea relacionar por este medio la religión con un estado de ánimo particular, Kierkegaard quiere mostrar el carácter penetrante de ese estado de ánimo. Esa alegre preocupación por las cosas de este mundo que en el caso de Hume constituye la norma feliz es para Kierkegaard un intento desesperado de los hombres de ocultarse su angustia. Se trata de una máscara, un disfraz, una fuga.

¿Cómo podríamos zanjar la cuestión entre Kierkegaard y Hume? No se trata de un problema empírico directo. Necesitaríamos un criterio firme para distinguir entre las realidades psicológicas, por una parte, y la mera racionalización, los pretextos y los disfraces, por la otra. Y esto exige una investigación conceptual que hasta el momento no se ha realizado satisfactoriamente. Lo que nos deja en la duda acerca de la psicología conceptual de Kierkegaard es la ausencia de una investigación semejante y no la falta de un criterio claramente establecido. Kierkegaard revolotea penosamente entre una elucidación *a priori* de los conceptos necesarios para caracterizar nuestras experiencias íntimas y una transcripción de sus propias experiencias privadas. La debilidad de su narración consiste en que no nos brinda suficientes elementos de ninguna de las dos. Su vida personal limitó en forma absurda su sentido de las posibilidades abiertas; Kierkegaard es sumamente ignorante de la mayor parte de la vida humana. Su deseo de hablar de la humanidad como tal impone un aire de abstracción a lo que hubiera sido una conmovedora narración personal; no es accidental que sus *Diarios* sean a menudo más iluminadores que sus obras publicadas. Mas si Kierkegaard se encuentra casi perdido entre la Escila de la autobiografía y el

Caribdis de una generalización *a priori*, es también aquí donde recupera parte de su vigor, pues ofrece una narrativa que si bien es dramática tiene que ver con «Cada Uno». Por lo menos revela una intensidad de propósitos y un don para el conocimiento psicológico, especialmente cuando se ocupa de ejemplos particulares. Kierkegaard, como he señalado, se muestra ambiguo en su actitud hacia el pensar sistemático. La atención que dedica al caso particular lo salva de la posible vulgaridad en que caen inmediatamente algunos de sus seguidores. Así pues, resulta útil examinar también la vulgarización y el uso genuino de los temas kierkegaardianos. Un magnífico ejemplo de lo segundo es Heidegger; para considerar lo primero basta con mirar a Karl Jaspers.

EL EMPLEO QUE HACE JASPERS DE KIERKEGAARD

Si los conceptos que Kierkegaard utilizó para atacar la construcción de sistemas metafísicos le llevaron al final a los vicios que procuraba exterminar, en su caso era la víctima inconsciente de sus propios conceptos, o mejor dicho, de los de Hegel. Mas en el caso de Karl Jaspers (1883-1969) los conceptos kierkegaardianos se utilizan, absolutamente a sabiendas, al servicio de empresas extrañas a Kierkegaard, pues Jaspers se interesó por Kierkegaard intentando resolver un tipo de problemas que nunca preocuparon a Kierkegaard. Jaspers practicó la medicina psicológica y al clasificar los desórdenes psiquiátricos comenzó a vincularlos con las actitudes vitales fundamentales y llegó a sentirse simultáneamente insatisfecho con lo que consideraba que era la concepción de la filosofía contemporánea de esas actitudes y también con lo que creía que era la actitud del psicólogo científico hacia los desórdenes mentales y la personalidad normal. Consideró que la filosofía estaba interesa-

da en brindar una explicación objetiva del universo, se preocupaba por justificar la racionalidad de esta o aquella *Weltanschauung* en comparación con todas las restantes y se hallaba, por lo tanto, comprometida con la opinión de que todos los problemas pueden ser resueltos en el tribunal de la razón pura. Consideró que la psicología estaba interesada en brindar una explicación totalmente determinista y causal del origen de los diferentes tipos de personalidad, tanto si eran normales como si eran desordenados. Ambas explicaciones comparten una y la misma omisión y ambas requieren el mismo correctivo kierkegaardiano. Lo que ambas omiten es la elección fundamental. Tenemos que escoger entre diferentes cosmovisiones y la razón no elegirá por nosotros. Además, el estudio de la personalidad de un hombre tal y como es realmente, que es todo lo que puede considerar la psiquiatría científica, omite lo que esa persona podría haber llegado a ser y omite también las elecciones fundamentales que actualizaron una de las posibilidades de ese hombre en comparación con las demás. Jaspers ve, por lo tanto, detrás del yo empírico un yo auténtico cuya situación es esencialmente kierkegaardiana. Ese yo auténtico se nos revela en lo que Jaspers denomina situaciones límite, momentos de angustia, de culpa, de conciencia de la muerte, pues éstos nos imponen la conciencia de la necesidad de la elección. Hasta aquí el desarrollo no se halla muy alejado del kierkegaardiano. Pero de ahora en adelante no se trata simplemente de asignar nuevos usos al pensamiento de Kierkegaard. Antes bien, mientras se pagan tributos verbales a Kierkegaard, reaparece todo lo que éste odiaba.

Lo cierto es que la actitud de Jaspers respecto de la ciencia y la metafísica racional es en realidad muy diferente de la de Kierkegaard. La genuina desconfianza de Kierkegaard hacia los sistemas lo lleva a considerar todo pensamiento como necesariamente fragmentario e incompleto. Jaspers cree que la filo-

sofía puede ser un intento de captar el ser en cuanto tal, «lo comprensivo». Si bien reniega nominalmente del «sistema», no le importa ser llamado sistemático. El positivismo está equivocado porque piensa que la ciencia natural es omnicomprensiva. El idealismo hace demandas igualmente totalitarias para la esfera del *Geist*. Pero si ambos reconocieran únicamente que su propia visión constituye meramente una parte de la verdad, entonces habría lugar para todos en una síntesis más amplia. Ninguna perspectiva filosófica es falsa a menos que pretenda ser última y excluyente. En el punto en que Kierkegaard situó la elección arbitraria y carente de criterios, Jaspers reintroduce el concepto de una realidad objetiva trascendente de que se ocupa toda la historia de la filosofía. ¿Qué nos tiene que decir Jaspers de esta realidad? El criterio dominante de lo que hay que decir parece ser el consenso entre otros filósofos, pero ciertamente no de todos los filósofos restantes. La suya es una visión sumamente selectiva de la historia de la filosofía. En este momento Kierkegaard ha quedado muy lejos. El «yo auténtico» no se define por sus actos de elección; su tarea es interpretar los signos de una realidad que trasciende lo meramente empírico. Dos de los términos fundamentales son «comunicación» y «trascendencia»; el primero indica un conocimiento de la existencia de otras personas, el segundo parece ser un pseudónimo de Dios. El propio Jaspers es protestante, pero su caracterización de lo trascendente es lo suficientemente general para oscilar entre el platonismo, judaísmo y cristianismo. Sin embargo en este punto hay que reconocer que toda explicación de Jaspers que sea lúcida es por ese mismo motivo necesariamente inexacta. No se puede reducir una parte considerable del pensamiento de Jaspers a la trivialidad religiosa a la que lo he reducido porque está escrito en un alemán de alto vuelo que se opone tercamente al desciframiento. Además, Jaspers cree explícitamente que la filosofía debe ex-

presar finalmente sus antinomias en los contrastes encontrados de opiniones rivales. Admira a Nietzsche precisamente por las cualidades contradictorias del pensamiento de éste. Como los otros filósofos existencialistas, descuida extremadamente los aspectos formales del pensamiento (Kierkegaard mismo constituyó en un grado limitado una excepción a la regla; fue un estudioso perspicaz de la versión que de la lógica aristotélica diera Trendelenburg) y no admite por tanto que la admisión de la contradicción en un sistema implica la autorización de cualquier tipo de aserción. Quizás ello sea la causa parcial de que las soluciones culturales de Jaspers sean tan vacuas de contenido. Percibe un estado de ánimo mediocre y científico que abruma a Occidente; la solución está en una aristocracia espiritual que haya asimilado interiormente las verdades que el mundo social externo ha rechazado. Pero, ¿cuál es el contenido de *esta* interioridad? La fe oculta de Kierkegaard ha perdido toda su peculiaridad. Aun en el caso de Kierkegaard resulta difícil comprender en qué consiste el sentido del ser ante Dios. Pero si ese sentido se trata de secularizar y generalizar se ve cómo se evapora. En Kierkegaard podemos sospechar que la solución carece finalmente de contenido, particularmente si nosotros mismos no somos cristianos; en Jaspers la falta de contenido está ahí, a la vista de todos.

LA DEUDA DE HEIDEGGER CON LA FENOMENOLOGIA

Si Jaspers vulgariza a Kierkegaard, Heidegger hace un uso genuino de él. Pero puesto que Kierkegaard es sólo una de las fuentes de Heidegger, no podemos comenzar por él. Hay que comenzar por la crítica heideggeriana de la fenomenología de Husserl. Las raíces de la fenomenología se encuentran en la obra

de Franz Brentano (1838-1916). Brentano fue un crítico de la psicología asociacionista, que provenía de los empiristas ingleses, y más particularmente de la idea de que la vida mental consiste en entidades individuales mecánicamente asociadas (las ideas de Locke, las impresiones e ideas de Hume). Para Locke o Hume una afirmación es una conjunción de ideas, una emoción es un acontecimiento interno («Las pasiones son existencias originales», escribió Hume), la voluntad es una impresión interna. Para Brentano esta posición omite el constituyente decisivo de la vida mental, su intencionalidad. Juzgar es juzgar eso o aquello. Significa asumir una actitud respecto de una idea. Las ideas siempre son ideas de algo. Los sentimientos son siempre sentimientos respecto de algo. Brentano denomina a ese algo «el objeto intencional», tomando prestada la palabra latina «*intentio*». Brentano está planteando el problema de forma que sugiere que está aceptando la caracterización del mundo mental de los empiristas, aunque ampliando su catálogo de detalles (las ideas no son los únicos constituyentes últimos de la vida mental, también están los juicios) y dilatando su concepción de las propiedades de las ideas. Pero, en verdad, la atribución de intencionalidad a los estados mentales supone una ruptura mucho más radical con la posición empirista tradicional.

Las creencias, emociones, deseos, no son simplemente acontecimientos internos que ocurren o no ocurren. Tienen objetos y forman parte de una secuencia inteligible en la que las conexiones no son las de la conjunción constante, sino las de reglas y conceptos, razones y propósitos. («¿Qué lo llevó a creerlo?», «¿Por qué está enojado con él?» y «¿Para qué lo quiere?» no requieren respuestas causales.) Aunque las creencias, emociones y deseos exigen tipos muy diferentes de elucidaciones conceptuales, es común a todos ellos su orientación hacia objetos que pueden existir pero que no lo necesitan, y su defini-

ción parcial por una utilización interna de nombres y descrpciones. Puedo creer en algo cuya existencia supongo equivocadamente, mi emoción puede atañer a un hecho sobre el que me he informado mal, mi deseo puede descansar en una creencia errónea sobre el carácter del objeto. Pero en cada caso, para que la creencia cuente como creencia, la emoción como emoción, el deseo como deseo, algo debe ser mentado como objeto y eso es lo que Brentano entendió por «objeto intencional». (No existe ninguna relación con el uso castellano corriente de «intencional».)

La preocupación fundamental de Brentano consistió en investigar el carácter del juzgar, creer, etc. Se ocupó por tanto de investigaciones conceptuales y los escritos fenomenológicos posteriores se aproximan a menudo a los métodos de análisis conceptual que utilizaron filósofos como Wittgenstein y Ryle. Mas el segundo tema de Brentano separa la fenomenología de todo análisis conceptual, pues Wittgenstein y Ryle son fundamentalmente filósofos anticartesianos, en tanto que Brentano desea otorgar una primacía peculiarmente cartesiana a los contenidos de la conciencia inmanente: aquí tenemos claridad y certeza, *Evidenz*. Así, podemos dudar de nuestros juicios sobre el mundo externo, pero no podemos tener ninguna duda cuando estamos juzgando nuestros propios «yoes» internos.

Edmond Husserl (1858-1938) desarrolló los dos temas fundamentales de Brentano. En sus escritos iniciales se opuso al psicologismo en las matemáticas; en sus obras posteriores desarrolló una explicación sumamente madura de la «ciencia de las esencias». Las investigaciones lógicas de Husserl superan a Brentano tanto por su rigor como por su generalidad. Pero conserva los dos temas centrales de Brentano y el recurso a la *Evidenz* tiene su heredero en la «fenomenología trascendental» de los últimos años de Husserl. Para el primer Husserl la fenomenología no se compromete con afirmaciones existenciales.

Elucida esencias, no existencias, conceptos, no objetos. Dice cómo tendría que ser cualquier cosa para ser de tal o cual tipo, pero no se compromete en cuanto a la existencia de seres de esta clase. En el Husserl posterior encontramos un intento de decir qué debe ser la conciencia si sus actos y objetos intencionales son lo que son. Se intenta un nuevo comienzo en la senda que Descartes había inaugurado con el *Cogito*. La fenomenología inicial de Husserl ya lo había llevado a la doctrina de que es propio de la esencia de los objetos ser objetos «para» la conciencia, ser correlatos de estados mentales. Llegó a considerar que todo lo que no era experiencia inmediata estaba constituido por los significados que son los objetos intencionales de la conciencia. Y de este modo, mientras que la doctrina de la intencionalidad de Brentano fue extremadamente antisolipsista, la versión husserliana es cada vez más solipsista o por lo menos kantiana y en ella la conciencia constituye de algún modo el mundo percibido.

Esta explicación sumamente inadecuada y distorsionada de Brentano y Husserl constituye un preludio necesario para cualquier examen de Heidegger, tanto por lo que Heidegger aceptó de Husserl como por lo que criticó en él. Heidegger comienza tratando de trascender los problemas que se habían planteado Husserl y Descartes. Estos habían preguntado: «¿Cómo puede la conciencia llegar a conocer el mundo exterior a la conciencia?» Husserl se había comportado como si fuera obvio que la investigación de los estados mentales conscientes era una cosa, la investigación de la conciencia-en-el-mundo otra. Pero, ¿cuál es la causa de este dualismo? ¿Qué nos convierte en dualistas? ¿Qué es el «yo» que formula la pregunta «¿Qué puedo conocer?» y qué tiene que haber de verdadero en ella para que se pueda formular? Según Heidegger, aunque Descartes pretende estar iniciando un nuevo punto de partida y Husserl alega que la fenomenología carece de supuestos, ambos

presuponen el dualismo de espíritu y materia, conciencia y mundo, desde el comienzo, en vez de descubrirlo. El propio intento de Heidegger de comenzar genuinamente desde el principio con lo que es auténticamente originario lo lleva a acuñar un nuevo vocabulario filosófico y a sostener que ese vocabulario no está contaminado por las teorías anteriores. Así cuando Heidegger alude al «yo» que se formula la pregunta cartesiana lo designa en su modo más originario de ser-en-el-mundo, *Dasein*, literalmente «ser ahí». ¿Cuál es el modo del ser-en-el-mundo? Se trata de un movimiento hacia las cosas, una tendencia hacia los objetos. La intencionalidad caracteriza toda consciencia. Pero el modo de comprender el mundo que constituye el conocimiento es menos fundamental que una aprehensión generalizada de las cosas, en la que gradualmente forjamos los conceptos. Después del *Dasein*, la existencia humana, vienen las cosas que se captan como poseyendo un uso, como utensilios, como instrumentos, las cosas que están a la mano. Luego nos encontramos con cosas que se oponen al uso, que no pueden servir a nuestros propósitos. De este modo forjamos nuestras categorías.

Hay que repudiar, por lo tanto, dos tradiciones filosóficas y no sólo una; no sólo es erróneo comenzar con la conciencia y salir hacia el mundo, sino que también es erróneo tantear y capturar la realidad originaria del *Dasein* mediante conceptos derivados que se aplican al mundo de las cosas, como los conceptos de causa y sustancia. O aprehendemos el *Dasein* como ser-en-el-mundo o no lo aprehendemos en absoluto. Mas, ¿es esta victoria sobre el dualismo cartesiano algo más que una victoria verbal? La gran dificultad del *Sein und Zeit* de Heidegger (que es un libro mucho mejor que lo que generalmente admiten quienes no lo han leído) radica en que tal vez se recurra con demasiada frecuencia al recelo que despierta la terminología filosófica tradicional para permitir que la invención de una nueva palabra (a menudo un

compuesto de monosílabos separados con guiones, que de este modo nos dan inmediatamente una impresión de la complejidad del metafísico y de las simplicidades infantiles del cuarto de los niños) sea el sustituto de una solución de un antiguo problema. Pero, ¿qué es entonces, para utilizar la palabra clave de Heidegger, el *Dasein*? En este punto Heidegger introduce sus lecturas de Kierkegaard y también de otros autores cristianos, en especial san Agustín.

EL ANALISIS DEL Dasein EN Sein und Zeit

«*Dasein ist sorge.*» *Dasein* es cura, cuidado. (*Sorge* es una traducción del *Cura* latino.) Es cuidarse-de. Pero lo que caracteriza nuestro cuidado es nuestra finitud y el modo en que nuestro ser se consume en el tránsito de un momento a otro del tiempo. Sin embargo, no sólo existimos para el momento presente. La existencia humana está abierta hacia el futuro. Hacemos frente a posibilidades y nos llena el *Angst*. Aquí Heidegger sigue estrechamente el análisis kierkegaardiano de la angustia. Sólo puedo evitar el *Angst* retirándome al anonimato menos que humano del «Se» (la acuñación heideggeriana a partir del uso corriente de «se hace ... » en lugar de «yo hago ... » para expresar impersonalidad), ocupándome no de mi propia existencia en su realidad futura sino viéndome como una unidad entre otras unidades. Sólo puedo superar el *Angst* enfrentándome con mi existencia en su totalidad y en el caso de la existencia humana ello significa hacer frente al hecho de mi propia muerte como el límite de la posibilidad. Tanto la conciencia como la culpa desempeñan su papel aquí, pues la conciencia me informa de lo que podría ser y la culpa de lo que podría haber sido. No puedo evitar una existencia inauténtica, atormentada y abatida si no vivo constantemente como una persona que sabe que va a morir. Me enfrento por

consiguiente a la necesidad de decidir entre la existencia inauténtica del «se» y la existencia auténtica. La explicación heideggeriana del *Dasein* constituye, pues, una mezcla, de *El concepto de la angustia* y *Lo uno o lo otro*. Ya no nos enfrentamos con la elección como clave de la verdad; nos hallamos ante una ontología sistemática y razonada —o en todo caso con un prólogo a semejante ontología— en la que la elección tiene su lugar. La ontología es la de *El concepto de la angustia,* pero sin Dios. No es que Heidegger niegue explícitamente la existencia de Dios. Simplemente Dios está ausente. El propio Heidegger ha rechazado con indignación la sugerencia de que sea un ateo. Sea como fuere, todos los conceptos tomados de san Agustín y Kierkegaard están secularizados y con esa secularización Heidegger se libera de los problemas que ocasionó la teología de Kierkegaard. De lo que no puede liberarse, sin embargo, es de los problemas que hereda de Husserl y de Kierkegaard.

El primero de ellos es la soledad del ser humano de Heidegger. Se admite ciertamente la existencia de otras personas en mi mundo, pero no se permite que alcancen el concepto de *Dasein*. Sin embargo, la existencia humana es decididamente social. Aprendemos sobre nosotros gracias a la imagen especular que nos proporcionan las otras personas. Emprendemos el estudio de un idioma que no inventamos sino que tenemos que aprender. La propia teoría de Heidegger sobre el lenguaje no es incompatible con esto; acentúa el contexto de la comprensión mutua en el que un silencio puede ser tan significativo como una palabra hablada. Mas nada de la relación con las otras personas forma parte de la diferencia entre la existencia auténtica e inauténtica. Y con ello se vuelve muy difícil la comprensión del contenido de la existencia auténtica. El concepto es vacuo en el mismo sentido en que lo es el concepto kierkegaardiano de la interioridad. Y la combinación del apasionado mandato de escoger la existencia auténtica con la vacui-

dad de esa idea debería prepararnos a esperar cualquier tipo de conducta del heideggeriano que sea cuando menos elegida e implique una cavilación sobre la muerte. No debería sorprendernos que Heidegger haya sido nazi durante un breve período, no porque haya nada en *Sein und Zeit* que se vincule con el nacional-socialismo sino porque nada en *Sein und Zeit* nos puede brindar un punto de vista a partir del cual sea posible criticarlo o criticar toda otra forma de irracionalismo.

En segundo lugar, el concepto de la idea lógica y antropológicamente originaria está tan cargado con supuestos filosóficos como el dualismo de Husserl. La primacía que Brentano confirió a la percepción interna constituye el antecesor de la primacía que Heidegger otorga al *Dasein*. Heidegger nunca aclara por qué algunos conceptos deberían ser primarios y otros secundarios y derivados. Si está alegando que los conceptos primarios son los que (como niños o miembros de sociedades primitivas) adquirimos de hecho en primer lugar, pura y simplemente parece equivocarse sobre cuestiones fácticas. Si está sosteniendo que sus conceptos primarios *deben* ser adquiridos en primer lugar, no solo resulta extraña su pretensión a la luz de los hechos (pues, ¿cómo puede ser necesario lo que no ocurre?) sino que tampoco ofrece pruebas en favor de su pretensión. En verdad, *Sein und Zeit* contiene relativamente pocas demostraciones.

Lo peor, por supuesto, es que la explicación heideggeriana de la vida humana, cuando no es vacua, es manifiestamente falsa. Kierkegaard ya había generalizado el concepto de angustia en algo difícil de determinar; el *Angst* heideggeriano se oculta completamente. Y si Sartre no hubiera destinado a Heidegger a nuevos usos, Heidegger no tendría la importancia que tiene. Por consiguiente, debemos volvernos hacia Sartre. Pero para comprender a Sartre debemos situarlo en la historia total que estamos relatando.

LA ONTOLOGIA SARTRIANA

Jean-Paul Sartre se educó en las aburridas aguas del idealismo de Brunschvig y las preocupaciones bergsonianas que tanto mal hicieron a la filosofía académica francesa en el período de entreguerras. Sus propias lecturas sucesivas de Heidegger y Hegel, junto con la influencia de autores fenomenológicos como Merleau-Ponty, le proporcionaron materiales para una serie de episodios, en cada uno de los cuales Sartre resucita un tema existencialista anterior, pero en un contexto tan novedoso que lo transforma. De Heidegger toma su ontología fundamental. El mundo está dividido en dos especies de ser, «*être-en-soi*» (literalmente, «ser-en-sí») y «*être-pour-soi*» (literalmente, «ser-para-sí»). El primero es el ser de las cosas, el segundo el de las personas. Las cosas simplemente son; son completas en sí. Los seres humanos son incompletos; están abiertos hacia el futuro, un futuro aún no realizado. Las elecciones del agente tienen que colmar la vacuidad de este futuro. Al enfrentarse con la vacuidad de su futuro el agente siente no sólo las ansiedades heideggerianas sino también la náusea primordial. Mas la diferencia con Heidegger es más profunda.

En la primera novela de Sartre, *La Nausée,* el protagonista, Antoine Roquentin, se encara con el sin sentido total de la existencia. Esa falta de sentido consiste en que las cosas simplemente son; no tienen razón suficiente para ser como son. Son contingentes. Son absurdas. Si tratamos de comprender la existencia, la falsificamos necesariamente. Contamos historias sobre el pasado que imponen una coherencia que nunca pudo existir. ¿No existe, pues, ningún modo de otorgar a la vida sentido y coherencia (y con ello quizá dignidad)? Podemos tratar de evitar la falta de sentido de nuestras vidas como los notables burgueses cuyos retratos ve Roquentin en las galerías locales. Estos falsifican la existencia humana preten-

diendo que es sólida y determinada, se trata de desempeñar papeles preexistentes, de una existencia que consiste en realizar una esencia ya determinada. La existencia precede a la esencia. ¿Hay, pues, algún modo de evitar la desesperación y la angustia por una parte o la falsificación por la otra? En *La Nausée* sólo se da una insinuación. Quizás una obra de arte, una canción o un libro puedan existir como existen las formas geométricas, libres de contingencia. No se asigna un sentido claro a esta posibilidad y para una ampliación de lo que Sartre podría haber querido decir tenemos que recurrir a *L'Etre et Le Néant*. Aquí se vuelve claro que la falta de sentido en la vida está relacionada con el ateísmo de Sartre.

La idea de Dios es en sí contradictoria, al ser una idea de un ser que constituye una mezcla imposible de ser-en-sí y ser-para-sí. Como alguien que efectúa elecciones y toma decisiones, Dios debe existir «para-sí»; como alguien que es completo y autosuficiente, Dios debe existir «en-sí». Debe poseer la libertad de una persona y la plenitud de una cosa. Se trata de una crítica muy atinada del concepto de Dios. Es fácil desprenderla de la terminología sartriana y plantearla como el antiguo problema de la predestinación: ¿cómo puede evitar el concepto tradicional de Dios la acusación de que para Dios es necesario que algunas cosas no hayan sido decididas aún y de que, no obstante, es necesario para Dios que todo esté ya decidido? Pero Sartre no está interesado únicamente en establecer la verdad del ateísmo. Antes al contrario, desea mostrar que el concepto de Dios encarna un imposible ideal de auto-suficiencia y plenitud de sentido en comparación con el cual medimos la vida humana y la hallamos contingente y carente de sentido. La vida humana tiene que carecer de una razón suficiente, pues Dios es imposible. Dios es lo que el hombre inútilmente y sin esperanzas aspira a ser.

Por consiguiente, para Sartre el contenido esencial

de la naturaleza humana radica en que se trata de un proyecto aún indeterminado. Está abierta hacia el futuro. Es la forma de la intencionalidad que tiene que llenarse con un contenido. Sartre ha logrado lo que Husserl intentó con argumentos engorrosos y kantianos, pero lo ha hecho con una simple afirmación. Husserl quiso pasar del análisis de la forma intencional de la conciencia a la exposición de cómo era o debía ser la conciencia en realidad. Sartre afirma que la conciencia es precisamente la forma intencional. Se vale de este punto de partida para criticar las teorías fisiológicas y freudianas de la emoción. Puesto que las emociones son intencionales, debemos explicarlas incorporando al cuadro sus objetos intencionales. Debemos explicarlas como orientadas hacia algo que es objeto de conciencia. Lo que no podemos hacer es incorporar en nuestra explicación condiciones fisiológicas precedentes o recuerdos y motivos inconscientes, pues éstos no pertenecen al ámbito de la conciencia como las emociones.

El hombre, tal como lo retrata Sartre, se halla, pues, absolutamente indeterminado por su constitución fisiológica. Las acciones no pueden tener causas sino que son el resultado de elecciones indeterminadas. Existen regularidades en el comportamiento humano, porque gran parte de la conducta humana consiste en vivir rutinas y papeles que consideramos, como los burgueses notables de *La Nausée*, como si fueran surcos predeterminados por los que hemos de movernos. Nos comportamos como si estuviéramos determinados; exponemos nuestras elecciones como si fueran inevitables. Al hacerlo procuramos engañarnos a nosotros mismos y a los demás. Somos culpables de mala fe. La omnipresencia de la mala fe frecuenta el mundo de Sartre. El camarero de café, al cumplir su trabajo, está desempeñando un papel: el papel de camarero. La muchacha que se niega a reconocer las intenciones de su probable seductor y considera lo que hace como una serie de aconteci-

mientos, no como una serie de acciones, en la que cada episodio sigue al siguiente sin ninguna responsabilidad de su parte, es también un ejemplo de mala fe. Tan difundida es la mala fe que resulta difícil comprender el contenido del *«acte gratuit»*, la acción que no se hace con mala fe. En verdad, en la serie de novelas de Sartre *L'Age de Raison* el protagonista principal, Mathieu, busca con ambigüedad desesperada la posibilidad de un acto que pueda ser auténticamente suyo; cuando muere en una desesperada resistencia final contra los alemanes en 1914, no queda claro si lo logró. Y esta ambigüedad en la novela parece ser una consecuencia necesaria de la ambigüedad del concepto, pues por una parte Sartre parece considerar la mala fe como un rasgo puramente contingente de la vida humana que puede ser abolido; en verdad, nos incita a apartarnos de él. Mas al vincular este concepto con la idea de desempeñar cualquier papel socialmente reconocido o recognoscible lo convierte en un rasgo casi necesario de la vida humana. Y esto es totalmente consecuente con las doctrinas de *La Nausée*; si la realidad de la existencia humana ha de ser carente de sentido, discontinua e incoherente, entonces todo modo de vida o acción coherentes constituye necesariamente una falsificación. Si, al enfrentarnos con la realidad, nos domina necesariamente la ansiedad y la náusea, el retraimiento en la falsificación se convertirá en un rasgo decisivo y característico de la vida humana. El problema de Sartre es que no está dispuesto a aceptarlo simplemente. Nos quiere salvar de esto. El patrón de la salvación aparece muy lentamente en sus escritos y cuando lo hace constituye una fascinante combinación de Hegel y Kierkegaard.

LA DESCRIPCION SARTRIANA DE LAS RELACIONES HUMANAS

Hegel aparece por primera vez en escena proporcio-

nando un modelo para las relaciones humanas. Sartre toma con gran seriedad la observación de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* de que «La autoconciencia existe en sí y para sí en cuanto existe para otra autoconciencia y en virtud de ello; es decir, ella *existe* sólo porque se la admite o reconoce». De este modo rompe con la soledad del hombre heideggeriano. Además, toma de Hegel la dialéctica del amo y del esclavo que se encuentra en la misma parte de la *Fenomenología* y la utiliza para construir una psicología en el que el amor entre las personas se deforma siempre en un dominar o ser dominado. Lo puede hacer porque percibe una distinción última entre mi ser sujeto (lo que necesariamente soy para mí) y mi ser objeto (lo que necesariamente soy para los otros). Sartre realiza un análisis fenomenológico fascinante de lo que significa ser convertido en un objeto por la mirada. Si, por consiguiente, convierto a otro en objeto de mi mirada, lo trato necesariamente como algo que es ahora un objeto para mí; al hacerlo abuso de él. No manifiesto amor sino sadismo. Si, para corregirlo, trato de convertirme en un objeto de la mirada del otro destruyo igualmente la posibilidad del amor, pues ahora lo reemplazo con el masoquismo. Aprisionado en el ciclo del sadismo y el masoquismo, ¿qué salida puede haber? Sartre ofrece un indicio de una posibilidad de salida, mas en *L'Etre et le Néant* jamás la especifica. Permanece tan carente de contenido como la salvación kierkegaardiana. O al menos sólo se dota de contenido cuando Sartre se ocupa de ética y sociología.

En *L'Etre et le Néant* lo que se dice de la libertad humana resulta ambiguo. La libertad es una carga. «Estamos condenados a ser libres.» Durante su prisión en un campamento germano después de 1940 y luego en la resistencia francesa, Sartre decidió con inmensa seriedad convertirse en un escritor en defensa de la democracia. Una de sus principales preocupaciones desde entonces fue intentar enlazar la

libertad propia de la naturaleza humana con la libertad política. En un breve ensayo escrito después de la guerra *(L'Existentialisme est un Humanisme)* Sartre sostuvo que todos los principios morales descansaban en la elección personal; la moralidad carece de fundamentos objetivos. Si trato alguna consideración como moralmente convincente, lo hago porque he escogido considerarla convincente. Ningún criterio gobierna esas elecciones y no puede haberlo, pues nuestras elecciones fundamentales son elecciones de criterios. Los que creen en las teorías morales objetivistas constituyen un nuevo ejemplo de hombres con mala fe; desean trasladar la responsabilidad acerca de decisiones que son realmente suyas a alguien o algo. Sin embargo, si escojo, escojo como alguien que procura legislar no para sí en tanto que persona particular sino para sí como hombre. Me someto a algún principio universal que he elegido. Al hacerlo debo considerarme como legislador para todos y tengo que limitar el ejercicio de mi propia elección a las formas de acción que no estorban la libertad de los demás de elegir análogamente. La forma universal de la elección moral determina un contenido para la moralidad: respetar la libertad de todos. Esta conjura del contenido moral de la forma moral es, por cierto, más que una mera reminiscencia kantiana y atrae todas las críticas a las que se había sometido la tesis de Kant. Aun si cualquier juicio moral, quizá para poder ser moral, deba tener siempre la forma impersonal «Cualquiera en esas circunstancias debería...», ¿por qué de ello se ha de seguir que mis juicios deben tener un contenido tal que impongan respeto a la libertad de todos? «Siempre se debería respetar la libertad de las clases propietarias, aun a costa de la libertad de otras clases» es un juicio perfectamente consecuente e inteligible que ha sido propuesto por muchos teóricos de la política. No es posible derivar de premisas existencialistas el ideal democrático.

Sartre sigue siendo oscuro en este punto en sus escritos posteriores, aunque brinda una explicación mucho más explícita de qué debemos salvarnos y de cómo hemos de hacerlo. Esta explicación está enraizada en el marxismo recientemente pregonado por Sartre, un marxismo que sorprende a todos los que recuerdan los debates filosóficos inmediatamente posteriores a la guerra entre Sartre y los marxistas ortodoxos. El Sartre de 1946 presenta a los hombres como libres de toda causalidad, como incondicional e ilimitadamente libres en sus elecciones. Pierre Naville, como marxista, acusó a Sartre de tratar de separar completamente a los hombres de la naturaleza y de «despreciar las cosas». Lukács sostuvo que el concepto sartriano de libertad reflejaba no una característica necesaria y esencial de la naturaleza humana sino más bien la indecisión contemporánea del intelectual burgués desarraigado. La coincidencia política de Sartre con el Partido Comunista de Francia en muchas cuestiones nunca le eximió de la polémica filosófica. Por lo tanto, cuando Sartre se denomina marxista, ¿hasta qué punto es culpable de una *volte-face*? Sólo en el nivel más superficial. La persona sartriana que está compelida a elegir es una versión secularizada de la persona de Kierkegaard, que a su vez es quizá la conciencia infeliz de Hegel desgajada de la dialéctica de la historia. Por otra parte, cuando la persona sartriana se relaciona con otros, los patrones de su relación provienen, como ya lo señalé, de la explicación hegeliana de la enajenación de la conciencia infeliz. Sin embargo, el concepto de enajenación resulta difícil y de uso prácticamente imposible si no implica algo semejante al contexto hegeliano. A menudo se presenta la situación del hombre sartriano como la situación necesaria de toda la naturaleza humana; sin embargo, las descripciones de Sartre caen con demasiada facilidad en los rasgos contingentes de una de las formas de la vida humana, rasgos que es posible eliminar. Así en la

Critique de la Raison Dialectique Sartre ofrece un conjunto de formulaciones en las que la mala fe y las malas relaciones humanas pertenecen en general a la vida de una sociedad dividida en clases y, en especial, a la sociedad capitalista.

La expresión fundamental, no obstante, al describir nuestra condición ya no es «mala fe», sino «serialización». Estamos serializados por las rutinas y rigideces de nuestra sociedad: el ejemplo perfecto de serialización viene dado por ser el miembro de una cola, que considerado como tal no es más que una unidad en una serie. La serialización será vencida por un grupo que a través de su unidad disciplinada (enlazada por un compromiso con una regla cuya violación acarrea la pena de muerte) abrirá camino hacia una nueva forma de sociedad. Casi no merece consideración la ciencia-ficción política de Sartre en la *Critique*; lo que resulta realmente interesante es el intento de construir una sociología que considera seriamente las ideas de libertad y actividad como conceptos teóricos. Lo atractivo de Marx para Sartre es precisamente la idea de que «El hombre hace su propia historia, pero ...». Lo que le molesta en el marxismo posterior es el empleo mecánico del determinismo económico. Sin embargo, su sociología se ve inmensamente perjudicada por su falta de paciencia con los hechos, como se ve ocupándose detalladamente de dos de sus aspectos.

El primero de ellos es la pretensión general de Sartre de que el existencialismo y el marxismo son complementarios y no opuestos. En la forma en que Sartre la sostiene esta pretensión resulta dudosa, pues todo lo que desea hacer es convertir al existencialismo en un recordatorio de la particularidad, contingencia y poder de elección anejos a la existencia humana individual para el marxista, que de lo contrario será demasiado *a priori*, demasiado rígido, demasiado determinista. Pero como Sartre nunca aborda adecuadamente los temas conceptuales o fácticos

en discusión, en las controversias sobre el determinismo, resulta difícil determinar el valor de lo que afirma. Se burla de los intentos de reducir a Flaubert a un producto social del Segundo Imperio, pero en última instancia no aclara suficientemente lo que un renovado marxista sartriano diría de Flaubert[7]. Por otra parte, nunca separa claramente lo que se encuentra más necesitado de distinción en su obra, lo conceptual y lo empírico. El primer Sartre atribuyó a la existencia humana una libertad y una contingencia cuya consecuencia casi inevitable era la mala fe. Pero si bien la mala fe parece no ser inevitable, Sartre nunca parece fundar sus afirmaciones sobre la difusión de la mala fe en generalizaciones empíricas. El último Sartre atribuye nuestro destino de serialización a los rasgos contingentes de la existencia humana que pertenecen a la sociedad burguesa, no al hombre como tal. Pero una vez más no parece derivar sus afirmaciones de generalizaciones empíricas sino más bien de consideraciones conceptuales. Tanto en los escritos iniciales como posteriores de Sartre el exceso de extensos ejemplos padece porque no analiza con claridad suficiente los conceptos que pretende ejemplificar. La clave de esta dificultad quizá se encuentre en sus novelas y obras teatrales. Sus ejemplos apuntan frecuentemente a obras de imaginación en pequeña escala, y posiblemente sea mejor considerar las demostraciones filosóficas como elucidaciones de problemas que se presentan en las novelas y piezas teatrales y no viceversa. Los ejemplos aparecerían entonces como el núcleo de los escritos filosóficos, y ello ejemplificaría un tema existencialista constante: lo concreto en oposición a lo abstracto. En Francia, por lo menos, el existencialismo modeló sobre todo una imaginación literaria y llegó a ser una moda literaria. No sólo Sartre viene al caso aquí, sino también Camus y Marcel.

LOS VULGARIZADORES: CAMUS Y MARCEL

¿Por qué no habría de suicidarme? El ensayo filosófico de Camus, *El Mito de Sísifo,* comienza con esta pregunta y con la aserción de que se trata del más fundamental de todos los problemas filosóficos. Sin embargo, se despacha con mucha rapidez cualquier pretensión que pudiera tener la filosofía tradicional de evaluar esta pregunta o de responderla. Se interpretan erróneamente algunas afirmaciones de Aristóteles, se rechazan las pretensiones del racionalismo tradicional y personajes tan diferentes como Don Juan, Kafka y Dostoievski ocupan la escena. La esencia del argumento de Camus es simple: la vida humana se enfrenta con un universo extraño. Los valores de la vida humana carecen de asidero, y en eso consiste su significado. El sentido del esfuerzo humano consiste en no ceder ante esperanzas infundadas o ante la desesperación cuando esas esperanzas se derrumban. Nos enfrentamos con un mundo absurdo, en el que reina la contingencia, en el que no existe razón suficiente. Y en el mundo moderno el hombre que lo hace, que ha sido privado de los falsos consuelos del racionalismo tradicional, ya sea religiosos o antirreligiosos, es el hombre absurdo. Figura entre los personajes de Dostoievski, es el héroe de Kafka, es objeto de estudio de las novelas de Camus. En verdad, las novelas de Camus son mucho más interesantes que sus escritos filosóficos, aunque muestra con idéntica claridad que el ropaje existencialista de las ideas de Camus no es más que eso, ropaje. Las ideas propiamente dichas son antiguas y familiares, pues Camus es de hecho un heredero de la Ilustración, un ateo anticuado, mas un ateo anticuado que escribe en un momento en que el teísmo ya no puede ser el enemigo principal pues fue derrotado hace demasiado tiempo. Así pues, se preocupa por antiguos problemas en un nuevo marco: la naturaleza de la santidad y virtud ateas *(La Peste* y *La Chute)*

y los peligros que surgen de la absolutización y el desafío de los valores de la rebelión contra la religión y la tiranía desde la Ilustración *(L'Homme Revolté)*.

Si Camus es un ateo convencional arropado por su vocabulario existencialista, Gabriel Marcel es un teísta convencional arropado por el suyo. Difícilmente se contaría a Marcel entre los existencialistas si no se hubiera visto forzado a disputar con el ateísmo de Sartre. Originalmente fue un discípulo del idealismo personal de Royce y sus análisis fenomenológicos de estados como la esperanza y la desesperación deben poco a Husserl. Las preocupaciones de Marcel han sido similares a las de Karl Jaspers, aunque nunca construyó un sistema, pues su filosofía es seriamente anti-sistemática. Marcel distingue entre lo que denomina problemas y lo que llama misteriosa. Los problemas son característicos de las ciencias naturales; se ocupan de cuestiones respecto de las cuales podemos ser objetivos, que se presentan fuera de nuestra existencia personal. Podemos reunir todos los datos y ofrecer una solución definitiva. Los misterios son perplejidades en las que nosotros mismos formamos parte del problema, en las que no podemos tomar distancia y ser objetivos. Aquí no puede haber soluciones definitivas y por lo tanto la filosofía y la religión, que se caracterizan por su interés en los misterios, no son actividades destinadas a la solución de problemas.

Es digno de mención este aspecto de Marcel siquiera porque se centra en un supuesto de buena parte de la filosofía existencialista. Los existencialistas afirman con frecuencia que los problemas que implican el carácter de la vida humana o, más especialmente, el conocimiento de sí son problemas de los que no es posible esperar demostraciones o análisis objetivos. Esto se debe quizás, en parte, a una confusión entre el problema de intentar ser objetivos al llegar al conocimiento de sí (un problema real

pero no filosófico) y el de intentar ser objetivos al analizar el concepto de conocimiento de sí o al hablar sobre el conocimiento de sí (que con toda seguridad no es en absoluto un problema especial). Pero quizá también se deba al modo sumamente insatisfactorio en que otros filósofos más ortodoxos analizan el problema. En este punto existe un auténtico istmo en la filosofía del espíritu que las críticas del cartesianismo no han logrado superar. Y en resumidas cuentas los existencialistas irrumpen ahí donde los filósofos analíticos no logran penetrar.

EXISTENCIALISMO TEOLOGICO

La relación de algunos teólogos con el existencialismo es mucho más estrecha que la de Camus o Marcel. Si comenzamos con el propio Kierkegaard nos vemos obligados a pasar inmediatamente a Karl Barth cuyo comentario de la *Epístola a los romanos* (1918) utiliza el concepto kierkegaardiano de la elección fundamental y algunos análisis psicológicos de Kierkegaard para explicar a san Pablo. Barth rompe no sólo con la teología protestantes liberal neokantiana a la que estaba atacando explícitamente, sino también con el neocalvinismo que defendía, pues Calvino, aunque habría reconocido que el creyente puede tomar muchas decisiones, nunca habría considerado la decisión como nuestro modo de llegar a conocer la verdad de que Dios existe. Cuando Barth hace depender todo de la decisión se mantiene al menos fiel a la ortodoxia protestante (y católica) tradicional en su descripción del contenido de la religión cristiana al que tenemos acceso por nuestra decisión. En la medida en que es un filósofo, Barth es un filósofo existencialista, pero caracterizarlo como filósofo probablemente quizá sea después de todo un error, pues Barth deriva la necesidad de la elección de la naturaleza del cristianismo paulino y aun cuan-

do utiliza argumentos filosóficos en su comentario de *Romanos*, luego expresó dudas acerca de su propio procedimiento al hacerlo. Algo muy distinto ocurre en el caso de Rudolf Bultmann, quien es un existencialista heideggeriano en sentido pleno.

Bultmann es un estudioso del Nuevo Testamento que cree que su mensaje está necesitado de desmitologización. Es mitológico porque ofrece un mensaje existencial, un mensaje que tiene que ver con el *Dasein*, como si fuera una cosmología. La cosmología pre-científica del Nuevo Testamento es de contenido gnóstico: describe un universo de tres pisos y al hombre en la tierra suspendido entre Dios por una parte y las potencias de las tinieblas por la otra. Esta cosmología oculta lo esencial de lo que se está afirmando, a saber, que en la persona de Jesús se exhorta a los hombres a elegir entre una auténtica existencia humana en la que se arrostran los límites de nuestra vida y, más particularmente, nuestra muerte y una existencia inauténtica en la que somos víctimas de nuestra propia negación a afrontar el *Angst* y el *Sorge*. Resulta difícil oponerse a la sugerencia de que para Bultmann Jesús es un temprano e imperfecto anticipador de Heidegger. El propio Bultmann lo negaría. Sostendría que lo que convierte su punto de vista en auténticamente cristiano es el argumento de que no podemos pasar de la existencia inauténtica a la auténtica por nuestro propio poder. Pero en cuanto a eso, es obvio que Bultmann cree que podemos adquirir el poder necesario simplemente por medio de una elección decisiva. Por lo tanto es difícil ver qué es lo que Bultmann niega de lo que Heidegger afirma que podemos hacer. Cuando menos, es claro que Bultmann es vulnerable a toda crítica a la que es vulnerable Heidegger o por lo menos a aquella a que es vulnerable el Heidegger de *Sein und Zeit*.

Bultmann es quizás único en el detalle de su compromiso existencial. Muchos otros teólogos han sa-

queado el vocabulario existencialista o han utilizado distinciones o conceptos que son característicos de ciertas tendencias dentro del existencialismo. Particularmente desafortunado es el parentesco que existe aquí entre ciertos tipos de teología, en especial quizá la de Paul Tillich, y la renovación heideggeriana de la ontología en sus escritos de posguerra. En esos escritos Heidegger pasa del *Dasein* al *Sein*; ofrece una explicación aforística y enigmática aunque extensa del ser, que si bien es propio de él, recurre a conceptos que se encuentran en Sartre, Kierkegaard y otras partes. En este punto tal vez sea conveniente examinar los temas de ser y existencia tal como aparecen generalmente en las obras existencialistas a fin de comprender las raíces de la confusión con que hemos de enfrentarnos y evitar que nos distraigan excesivamente los detalles de las exposiciones existencialistas particulares.

TEMAS EXISTENCIALISTAS

SER Y EXISTENCIA

A. J. Ayer ha corregido a Sartre por el simple abuso del verbo «ser». Es muy cierto que Sartre, Heidegger y otros utilizan «ser» y «nada» como si fueran nombres de sujetos a los que se puede asignar predicados. (El error es análogo al del Rey Rojo en el mundo de Alicia que pensó que si nadie había pasado al mensajero en el camino, nadie debería haber llegado primero.) También es cierto que escriben como si ser fuera un género cuyas especies son la existencia y la no existencia. Pero no es cierto que esos errores descansen en una simple confusión. Su origen se halla en una confusión profunda. La fundamental confusión existencialista sobre la existencia tiene su origen quizás en el hecho de que intentan decir demasiadas cosas a la vez. Cuando el existencialista

afirma que no es posible aprehender la existencia mediante conceptos, que ésta elude la conceptualización, con demasiada frecuencia procede retóricamente como lo hizo Kierkegaard: «Lo que los filósofos dicen acerca de la Realidad es a menudo tan frustrante como un letrero en la vidriera de una tienda que dice: Aquí se plancha. Si usted llegara a llevar su ropa para que se la planchen, se vería chasqueado, pues sólo el letrero está en venta»[3]. La afirmación de que los filósofos se ocupan de conceptos, no de la realidad, resulta necesariamente ambigua. Pues «real» funciona bien como adjetivo, pero «realidad» funciona mal como sustantivo. Cuando se utiliza significativamente «real» siempre se emplea en contraposición a otra cosa y la fuerza de «real» varía en función de aquello con que se contrasta. En el museo de Madame Tussaud es posible buscar un policía real, en vez de un modelo de cera. En una disputa se puede preguntar si una supuesta excepción a una regla es real o sólo aparente. Al contemplar la obra de Van Meegeren podemos preguntarnos cómo es posible distinguir un Vermeer real de una falsificación. Pero sepárese «real» de cualquiera de esos contextos y conviértaselo en un sustantivo; nos quedaremos sin un significado claro. De entre los significados que los existencialistas parecen haber pretendido otorgar al argumento de que no es posible conceptualizar completamente la realidad o la existencia podemos entresacar por lo menos dos.

La primera es la tesis de que la existencia humana elude la conceptualización en un modo en que no lo hace la existencia de las cosas. Lo que con eso se quiere decir es tal vez que nuestras caracterizaciones de las cosas son exactas o inexactas, verdaderas o falsas, adecuadas o inadecuadas; cotejamos la descripción de la cosa con la cosa en sí y en algún momento llegamos al final. Pero en el caso de la gente,

[3] *Either/Or*, Diapsalmata.

el modo en que la caracterizamos y la adecuación o no de nuestras caracterizaciones depende en parte del modo en que la gente se caracteriza a sí misma. Además, el modo en que describimos una cosa no modificará por sí mismo la cosa, pero el modo en que describimos a la gente, si ésta llega a percatarse de ello, muy bien puede modificar su comportamiento. Ejemplos de esto son los muy conocidos fenómenos de las predicciones de auto-corroboración y auto-falsificación. Vemos que algunos existencialistas aluden a esto al hablar de la imposibilidad de conceptualizar la existencia por la importancia que asignan al papel del conocimiento en la existencia humana. Pero es obvio que no es esto lo que Heidegger, por ejemplo, desea que entendamos y la dificultad radica en explicar qué es lo que desea comunicar sin utilizar su propio lenguaje para no enmarañarnos en sus confusiones. Pero una reconstrucción racional podría rezar más o menos así.

Comencemos con un análisis lúcido, aunque erróneo, del concepto de existencia. Quien sostuvo que «ser es ser el valor de una variable». La sugerencia indica que estamos comprometidos a afirmar la existencia de cualquier cosa que estamos obligados a asignar como valor a una variable. La idea de existencia se introduce después de estar ya familiarizados con la idea de un lenguaje que contiene expresiones variables para individuos y para predicados. Un lenguaje semejante, si tomamos con seriedad la idea de variable, debe ser un lenguaje *formal*. Por consiguiente, parece seguirse del punto de vista de Quine que podemos comprender todo lo que es posible comprender sobre la idea de existencia en términos que presuponen que todo lo que se puede decir puede ser formalizado. Esta pretensión, aun en caso de ser verdadera, tiene que hacer frente, no obstante, a la dificultad de que la formalización es algo que hacemos a los enunciados y con los enunciados y al hecho de que utilizamos modos alternati-

vos de formalizar enunciados para poner de manifiesto los diferentes rasgos lógicos de la estructura de un enunciado dado. Las variables con las que estamos comprometidos, los valores que estamos comprometidos a asignarles, no sólo dependerán de lo que dijimos en el enunciado inicial (en algún lenguaje natural) sino también del modo en que decidimos formalizar. Y tenemos elecciones con respecto a la formalización. No existe una única forma lógica oculta en un enunciado dado que el lógico sólo tenga que revelar. Miguel Angel consideró que la escultura consistía en eliminar la piedra para revelar la forma de la estatua que contenía; semejante visión de la forma lógica parece convertir al lógico en un Miguel Angel. De esto se sigue que no hay una formalización única de una parte dada del discurso que revele necesariamente el grado de nuestros compromisos ontológicos. Y puesto que nunca podemos estar seguros de haber agotado los posibles modos alternativos de la comprensión nunca podemos cerrar la puerta a todos los compromisos futuros. En otras palabras, la pregunta «¿Qué existe?», nunca podría tener una respuesta final.

De esto se sigue que no hay un único modo de hablar (y podemos incluir aquí, junto a los modos alternativos de la formalización, los modos alternativos de formular algo en un lenguaje natural), ni siquiera varios modos diferentes de hablar sobre un asunto dado agotan necesariamente todo lo que queremos decir que *es*. Pero de esto no se sigue que el *ser* es un pez que nuestra red conceptual nunca podrá capturar, que *existe* algo que trasciende todo lo que nuestro discurso y nuestros conceptos pueden identificar, designar y caracterizar, a saber, la existencia en sí. Del hecho de que nuestro lenguaje pueda dejarnos con algo por decir no se sigue que exista algo que nunca podamos decir, algo que se encuentre más allá de la expresión en forma conceptual, algo diferente que designa la palabra «existencia» o la palabra

«ser». Sin embargo, la mayoría de los escritores existencialista parecen querer llegar precisamente a esta o parecida conclusión. Algunas veces, por supuesto, están expresando meramente en forma dramática la idea familiar y correcta de que «existe» no es un predicado en el sentido en que lo es «es rojo». Pero cualquiera que sea el punto de partida o la fuerza lógica de la consideración involucrada la conclusión es idéntica: por encima de la existencia de los seres particulares hay otra cosa, el *ser en sí*.

Kierkegaard, Jaspers, Husserl, Heidegger y Sartre hablan todos del ser. En el caso de Kierkegaard y Sartre hay referencias a los análisis hegelianos. En el caso de Husserl y Heidegger hay referencias a los escolásticos medievales. Pero en ambos casos el uso de «ser» estuvo controlado por un contexto que los escritores existencialistas eliminan. En la *Lógica* de Hegel se intenta exponer las categorías que están encajadas en la naturaleza y el espíritu; el movimiento de una clase de predicados a otra se transforma en el automovimiento de lo absoluto y en el curso de esta transformación se habla con algún sentido de muchos disparates. Mas la empresa original no fue disparatada ni ininteligible. Los medievales utilizaron y ampliaron el tratamiento aristotélico del ser *qua* ser en la *Metafísica* y el tratamiento de Aristóteles se encuentra en el extremo opuesto a toda afirmación de que el ser elude la conceptualización. La explicación aristotélica constituye un intento de mostrar la unidad y la diversidad de los usos del verbo «ser». Simplemente porque el ser *qua* ser es el más general de los conceptos no es posible que sea el nombre de una esquiva entidad singular. El empleo medieval de Aristóteles se complica por el intento de incorporar en un esquematismo aristotélico el Dios cristiano. Todo ser finito existe de un modo particular, con limitaciones particulares. Dios no está particularizado en esta forma. Por consiguiente es un ser sin tales limitaciones modales y los escolásticos

hicieron referencia a esto y al significado mosaico de Dios como «Yo soy el que soy» cuando hablaron de Dios como *Esse Ipsum Subsistens* (ser subsistente en *sí*).

La disposición escolástica a hablar de «esse» resulta totalmente inocua en tanto no se separa del marco aristotélico (o el platónico anterior) en el que tiene un lugar, pues podemos valorar las afirmaciones hechas sobre el ser a la luz de las afirmaciones que deseamos aprobar o rechazar acerca del marco. Pero en el renacimiento neotomista moderno se modifica tan radicalmente santo Tomás como hizo Marx con Hegel, pero involuntariamente. Ahora se presenta al ser como tema independiente y no como en la *Metafísica* de Aristóteles como objeto de la investigación conceptual. Antes bien, se considera que «ser» es el nombre de un tema *particular*, aunque muy extraño, sobre el cual podemos formular preguntas específicas. Esto no se da todavía en el siglo XIX.

La sobriedad del esquema aristotélico no se pierde en Brentano o Husserl. Las posiciones centrales de Kierkegaard no dependen de ninguno de los usos hegelianos de «ser». Pero en Heidegger y en menor medida en Sartre, el ser hace valer sus derechos. En sus últimos escritos el punto de partida de Heidegger es la pregunta formulada por Leibniz: ¿por qué existen las cosas que existen antes que la nada? En Leibniz la respuesta a esta pregunta fue el argumento cosmológico de la existencia de Dios. En Heidegger la respuesta es que al plantear la pregunta no hemos considerado con seriedad la relación existente entre el ser y lo que se contrasta con él, la nada. Heidegger habla del ser y de la nada como si fueran potencias opuestas, algo parecido a mundos opuestos. Reconoce que sólo podemos hablar de la nada como de una cosa, como de algo, a costa de ser acientíficos. Concluye que el filósofo y el poeta se encuentran aquí en una posición superior a la del científico. Dice que el ser y la nada no son objetos, que la lógica no

puede comprenderlos sino presuponerlos, que son cosas que aprehendemos con dificultad. Nietzsche, con una anticipación casi profética de Heidegger, habló de estos conceptos como de «la última veta nebulosa de la realidad evanescente»; Heidegger lo cita y sostiene que esto corrobora las propiedades extremadamente esquivas del ser y la nada. Se considera que toda acusación en cuanto al carácter indeterminado del concepto de ser es una prueba del carácter indeterminado del ser.

Heidegger distingue entre *Sein* (ser) y *die Seienden* (entes). En verdad trata a ambos términos como si fueran nombres de objetos, a pesar de todas sus negaciones. Pero no es éste su error fundamental, que consiste en suponer que a causa de la utilización de una expresión en cierto contexto con una forma gramatical particular es posible transferirla sin modificación o pérdida a cualquier contexto con la misma forma gramatical. Para considerar el tipo más simple de modificación, Heidegger toma como equivalentes las afirmaciones «No tiene miedo de nada en particular» y «De lo que tiene miedo es de la nada». No sólo Heidegger habla de este modo. También lo hace Tillich y en sus escritos la terminología existencialista y escolástica reviste una nueva forma.

Para Tillich, Dios no es *un* ser, sino el Ser-en-sí. Los escolásticos medievales hablaron de este modo porque habían presentado una clase de pruebas de la existencia divina que los llevó a contrastar el ser divino con los seres contingentes de maneras específicas. Su cuidadoso aristotelismo restringió también su uso de las negaciones con el verbo «ser». No ocurre lo mismo en el caso de Tillich, que puede hablar del poder del ser de oponerse al no ser en un modo muy similar al de Heidegger.

La relación de Tillich con Heidegger no es de ningún modo accidental, no tanto por una dependencia directa sino porque Tillich al igual que Heidegger comienza con una concepción husserliana de la filo-

sofía y trata de superarla. Cree que al analizar las estructuras de las categorías del pensamiento, como hizo Husserl, el filósofo se ve impulsado a reconocer que se trata de las categorías de un ser finito y a admitir luego un fundamento incondicional subyacente a ese pensamiento y a sus objetos. En Tillich aparece algo muy parecido al argumento cosmológico, pero precisamente porque Tillich no ofrece un argumento se hace tanto más difícil captarlo. El parecido con Heidegger se manifiesta cuando Tillich utiliza sus afirmaciones ontológicas en contextos psicológicos. Tillich utiliza vívidamente la potencia del ser para oponerse al no ser y el temor de la intrusión del no ser en el ser al describir la ansiedad neurótica. La Nada kierkegaardiana que constituye el objeto de nuestra angustia sólo se calma y se elimina mediante un dominio seguro de nuestra existencia. Todos podemos imaginar una traducción de esto en términos psiquiátricos mucho menos dramáticos y más susceptibles de preguntas sobre la verdad, falsedad y verificación. Del mismo modo, Heidegger se muestra sumamente convincente en su psicología y terriblemente dubitativo en su ontología.

La culminación de esta voluntariedad se manifiesta en el tipo de diálogo que han sostenido los existencialistas heideggerianos y los defensores de las modernas versiones degeneradas del escolasticismo. El intento de llamar existencialista a santo Tomás es ya malo de por sí, pero los debates sobre el carácter del ser y el no ser, el tratamiento de la existencia como un género cuyas especies son los dos mencionados por parte de los autores existencialistas, las disputas sobre la prioridad relativa de la esencia y la existencia, señalan una profundidad pocas veces alcanzada en la historia de la filosofía, que tiene su contrapartida en una sistemática interpretación equivocada de la historia de la filosofía. Así, por ejemplo, un libro contemporáneo de estudios metafísicos puede señalar que existe un solo problema, «¿Qué es el

ser?», al que Parménides, Platón, Aristóteles y Descartes dan respuestas opuestas, diciendo Parménides que es la Unidad, Platón que «A través de las Ideas es Unidad y Multiplicidad», Aristóteles que «Es la Sustancia o lo que subsiste *particularmente*, y por consiguiente uno y múltiple» y Descartes que «Es la Sustancia, pero según los modos del pensamiento y la extensión»[4]. Por lo tanto es muy fácil que el autor escolástico dé crédito a Heidegger por haber proporcionado una respuesta más a esta pregunta. Pero lo importante es que no existe ese problema, al menos planteado en esos términos. Parménides, Platón, Aristóteles y Descartes se plantearon problemas diferentes y elaboraron esquemas conceptuales muy diferentes en los que «ser» o algún término o términos afines tienen cabida. Pero no existe un uso simple e identificable de «ser» independiente del contexto lingüístico o conceptual que podamos emplear para formular la pregunta «¿Qué es el ser?», con vistas a comparar las respuestas opuestas.

Heidegger no es sólo un deudor de esta versión de la historia de la filosofía; él mismo ha contribuido en forma destacada y original a ella. A las críticas de sus perversiones del lenguaje Heidegger respondería que es verdad que está utilizando el lenguaje en formas a las que no estamos habituados, pero que ello se debe no a que sea un innovador sino a que está tratando de retornar a esa simplicidad prístina del lenguaje que es la única que puede descubrir la verdad. El único vocabulario filosófico lo bastante puro para esta tarea es el de los presocráticos griegos y Heidegger ve las raíces de ese vocabulario en el griego homérico. Su método consiste en buscar las etimologías de las palabras que se convirtieron en «verdad», «ser», etc., y luego utilizar sus supuestas raíces etimológicas como pruebas fundamenta-

[4] *A Modern Introduction to Metaphysics*, ed. por D. A. Drennen (Nueva York, 1962), pág. 333.

les del significado auténtico de la palabra. Desgraciadamente traduce mal a sus autores e incurre en errores filológicos en sus etimologías. Pero lo que es peor aún, nunca explica cómo las etimologías podrían ser claves de los conceptos. Lo que Heidegger no logra comprender tiene aquí primerísima importancia.

Los filósofos griegos presocráticos no estaban haciendo una sola cosa; estaban abordando intentos de forjar teorías físicas, cosmologías religiosas y engimas conceptuales. Cuando Parménides prueba que el cambio y la multiplicidad deben ser ilusorios, comenzando con premisas como «Lo que es, es», está dando los primeros pasos para la construcción de una gramática lógica del verbo «ser». La búsqueda entre los tiempos, participios e infinitivos refleja un intento laborioso de descubrir con qué debemos comprometernos si hemos de decir algo. Platón lo continúa en diálogos como el *Sofista,* donde ya se trata el problema del juicio negativo de un modo tal que nos permite deshacernos de todos los problemas de Heidegger en cuanto al modo en que podemos hablar de lo que no es. Heidegger insiste en considerar a los autores griegos pre-platónicos no cómo personas que efectúan los intentos iniciales de elucidar cosas que luego Platón, Aristóteles y sus sucesores utilizarían para mejorarlas, sino cómo autores que expresan conocimientos decisivos mediante conceptos definitivos. Para hacerlo tiene que traducir mal por lo menos uno de los usos parmenídeos del verbo «ser» y caer en etimologías espurias de expresiones como «verdad» y «decir».

Lo desafortunado de estos últimos escritos de Heidegger es que han contribuido a transformar parte de la filosofía continental en un culto compartido de frases rituales en vez de una seria investigación conceptual. El desatino de Heidegger es un desatino dañoso. Pero no se trata en verdad, hablando estrictamente, de un desatino existencialista. Si *Sein und Zeit* hubiera quedado como el testamento de Heideg-

ger, o si tuviéramos únicamente los desarrollos sartrianos del pensamiento de Heidegger y no el propio desarrollo de Heidegger, nuestra tarea crítica hubiese sido mucho más ardua y más interesante, pues la tesis *existencialista* decisiva no es que la existencia sea un ámbito que está más allá de los entes particulares, sino que la existencia y en especial la existencia humana es simplemente absurda. Por lo tanto debemos encararnos con ese tema.

EL ABSURDO

«El Absurdo» ha sido la preocupación del existencialismo francés más que del alemán. Cuando Sartre llama absurda a la existencia parece combinar dos argumentos principales. El primero es que las cosas no tienen razón suficiente para ser como son y no de otra manera. El segundo es que las cosas son contingentes y no necesarias. Podemos comenzar considerando este último. Un filósofo analítico anglosajón podría sentirse inclinado a argumentar del siguiente modo. Que la existencia de los objetos materiales, incluyendo a las personas, es contingente, que «Tal o cual objeto existe» es siempre una verdad contingente y no necesaria, es en sí una verdad necesaria. Desear que fuera de otro modo implicaría querer que la negación de una verdad necesaria pudiera afirmarse como verdadera. Pero la negación de una verdad necesaria expresa una imposibilidad lógica y así como no podemos explicar lo que es lógicamente imposible, tampoco podemos explicar el deseo de que lo es lógicamente imposible fuera de ese modo, pues no podemos decir qué es lo que estaríamos deseando. Este argumento, sin embargo, contiene dos errores importantes. El primero es que contiene una idea muy burda de lo que quiere decir que una expresión tenga significado o sentido. Del hecho de que una expresión denote aparentemente algo que lógicamen-

te es imposible que sea o exista, no se sigue quc esa expresión no tenga significado. Por el contrario es una condición de nuestra caracterización de la expresión tal y como hacemos, es una condición de nuestro descubrimiento de la imposibilidad lógica que entraña, que entendamos su significado. Esto es cierto en casos simples, como «cuadrado rcdondo» y en casos complejos como aquellos en los que el matemático comprende una fórmula como un paso preliminar a la demostración de que no puede ser teorema de un sistema dado porque es internamente contradictoria. Semejante prueba puede ser prolongada y laboriosa y en un estadio en que el matemático aún no sabe si la fórmula es o no contradictoria es muy probable que tenga esperanzas de que sea consistente y que se pueda probar que es un teorema, porque, de ser así, se tornarían accesibles algunas otras posibilidades matemáticas y aun físicas. Cuando descubre la contradicción es posible que se lamente y todos deberíamos comprenderlo. De modo que no hay nada absurdo en lamentarse de que las verdades necesarias sean lo que son y no de otro modo. Por consiguiente, cuando Sartre se queja de la contingencia de las cosas, hasta aquí no ha violado el sentido. Pero el haberlo mostrado no es suficiente para justificar a Sartre.

Cuando el matemático se queja de su prueba de la contradicción, se debe a que en caso de que no hubieran existido las contradicciones se habrían abierto nuevas posibilidades. A no ser por éstas, podríamos comprender las palabras que el matemático utilizó para lamentarse, pero no entenderíamos su queja. No sabríamos de qué tenía que lamentarse. Deberíamos entender lo que dijo, no lo que hizo. ¿Cómo tenemos que comprender lo que hace Sartre cuando se lamenta de la contingencia? ¿Qué posibilidades se le cierran que de lo contrario quedarían abiertas? ¿Cuál fue la utilidad de escribir *La Nausée* y las partes pertinentes de *L'Etre et Le Néant?*

Una lectura de *La Nausée* indica firmemente que la contingencia de las cosas es lamentable precisamente porque carecen *por eso* de una razón suficiente para ser como son. El que así sea afecta a las cosas y a las personas de modo diferente. Las cosas simplemente *son* en toda su nauseabunda plenitud. No apuntan más allá o fuera de sí mismas como lo hacen los seres contingentes del «Tercer Camino» de Tomás de Aquino. Su ser contingente no es una carencia para ellas. No hay nada de qué lamentarse aquí. Pero en el caso de la existencia humana la falta de una razón suficiente para que uno mismo *y* las cosas sean como son significa una imperfección, una interpretación sartriana de lo que Heidegger denomina «estado característico de la caída». Nos encontramos en un mundo carente de sentido, que tratamos de comprender incesante e inevitablemente. Esto es lo absurdo de las cosas y de nosotros mismos. ¿Podemos comprender las quejas por la ausencia de una razón suficiente? Solo si suponemos que en caso de que el universo fuera lo que Leibniz o Hegel con su genio metafísico más racionalista dijeron que era tendríamos ante nosotros posibilidades que ahora se nos niegan. Pero de acuerdo con la propia demostración de Sartre, si Leibniz o Hegel tuvieran razón dejaríamos de ser libres. Sartre, por cierto, habla de nosotros como de condenados a la libertad, de modo que quizá tenga razón al lamentarse de un estado de cosas que asegura nuestra libertad. Sin embargo, Sartre muestra al mismo tiempo que todas las posibilidades de una vida característicamente humana se vinculan con la posesión de la libertad. De modo que hay algo falso en el lamento de Sartre. Esto sale a la luz muy claramente cuando comparamos la descripción sartriana de la naturaleza humana en *La Nausée* con lo que Simone de Beauvoir dice en sus memorias sobre la vida y las actitudes de Sartre cuando estaba escribiéndola. Se describe a Sartre llevando una vida vehemente, significativa, con mu-

chos amigos y proyectos. Su criatura ficticia, Antoine Roquentin, por el contrario, lleva una vida sin sentido, vacía, y el vigor de la descripción de Sartre descansa en la afirmación de que Roquentin está descubriendo la realidad que se halla debajo de la superficie, la falsa solidez de la vida social que oculta el vacío metafísico. Sin embargo Sartre no se comporta como si esto fuera cierto. Su confianza en su propia novela va mucho más allá de la desesperada esperanza de Roquentin en que la redacción de un libro podría rescatarlo de la contingencia. ¿Qué es lo que indujo entonces la mala fe de Sartre? (Pues el propio comportamiento de Sartre y su falta de coherencia con las doctrinas que profesa constituye un sorprendente ejemplo de mala fe.) Podemos sugerir por lo menos dos motivos.

El primero es que Sartre es un racionalista frustrado. Al decir esto no apunto únicamente a las bien conocidas tendencias cartesianas de Sartre. Antes bien, quiero decir que escribe constantemente como si esperara que algo como la visión del mundo cartesiana, leibniziana o hegeliana fuera verdadera y se siente defraudado de que no sea así. Todo debería ser necesariamente tal como es, las partes debieran ser manifestaciones de un único todo racional, cada una con una razón suficiente para ser lo que es y tal como es, y si conociéramos estas razones nos proporcionarían una justificación y explicación racionales de un tipo totalmente satisfactorio. La importancia que el esquema sastriano concede a la aspiración humana a la condición de Dios sólo resulta inteligible desde esta perspectiva. Ello explica también por qué Sartre cuando hace observaciones conceptuales hace tiempo conocidas a través de los escritos de los empiristas ingleses las hace con un sentido dramático o aun melodramático señaladamente ausente en Locke, Berkeley y Hume. Ahora bien, ¿es esto siempre así? Cuando al final del libro I de *A Treatise of Human Nature* Hume describe su experiencia del vérti-

go epistemológico se aproxima considerablemente al mundo de *La Nausée*: «Estoy confundido con todos estos problemas y comienzo a imaginarme en la condición más deplorable que se pueda imaginar, rodeado por la más completa oscuridad y privado del uso de todo miembro y facultad»[5]. ¿Qué problemas? Problemas que hacen que Hume «no considere ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra». ¿Por qué? Porque todos los problemas de la semejanza descansan en las generalizaciones inductivas y Hume sostuvo que no podemos justificar las demostraciones inductivas. Los argumentos de que aquí se vale Hume se limitan, como se ha señalado muchas veces, a indicar que no es posible justificar las demostraciones inductivas deductivamente, que no podemos encontrar un primer principio claro y seguro que se justifique a sí mismo del que sea posible deducir lo que necesitamos para el argumento inductivo. En otras palabras, el fracaso empirista en justificar la inducción descansa en la aceptación de normas racionalistas de justificación. El empirismo de Hume es el de un racionalista frustrado. Pero en este punto Hume acude a los consuelos de la amistad y el juego de chaquete; invoca la naturaleza y la fuerza de las costumbres y hábitos. Argumentamos inductivamente en virtud de las costumbres y hábitos y eso tiene un final. Ningún grado de duda escéptica puede vencer a la naturaleza. Este es un paso que no puede dar Sartre. Para él los hábitos y las costumbres son falsificaciones, disfraces. Su descubrimiento de que las expectativas del racionalismo metafísico se ven necesariamente contrariadas lo lleva a caracterizar al mundo como carente de algo. Ahí donde debería retroceder un paso más en la demostración y poner en tela de juicio todo el uso racionalista de términos como «razón su-

[5] *A Treatise of Human Nature*, I, iv, 7 [existe ed. castellana de Ed. Nacional].

ficiente», conserva ese lenguaje y caracteriza al mundo diciendo que el mundo es de tal naturaleza que las descripciones racionalistas no se aplican a él y no es posible aplicarlas. Esto equivale a suponer que cuando se ha demostrado que las formas animistas de descripción no se aplican a los árboles y las rocas, se ha caracterizado en forma apropiada a árboles y rocas. La refutación de la religión primitiva no constituye un sustituto de la botánica o la geología; la refutación del racionalismo metafísico no es un sustituto de una adecuada psicología lógica y conceptual. Pero no termina aquí la cosa. Hay otro factor que la complica: la desazón que provoca el descubrimiento de que no hay razones suficientes, justificaciones últimas (en el sentido de la metafísica racional y también de un cierto tipo de teología que se le asemeja mucho) no es privativa de Sartre. El problema de la justificación última de las creencias y normas tiene relativamente poca importancia para la mayoría de las personas cuando las formas sociales son estables y el conflicto social mínimo. Sin embargo, cuando desaparece el sostén de las costumbres y hábitos que constituyen la vida social civilizada (que no son obra de la naturaleza como creyó Hume o del autoengaño como pensó Sartre), como ha ocurrido en períodos de rápido cambio industrial, de guerra, en campos de prisioneros y lugares de tortura, en el nazismo y estados totalitarios, la gente se ve obligada a formularse preguntas sobre la justificación de conductas que por lo común no se plantean. Además, las situaciones extremas ponen en tela de juicio todas sus respuestas normales. Los actos públicos socialmente aprobados y alabados, que tenían justificaciones familiares utilitarias, se convierten en gestos privados en un vacío social. La pregunta «¿Pero qué ocurriría si todos obraran como tú?» y deja de tener fuerza cuando todos han estado actuando mucho peor que tú durante muchísimo tiempo. Y algo parecido ocurrió en buena parte de

Europa desde 1933 hasta 1945, por no ir más lejos.

En esta situación la psicología del hombre absurdo, del hombre que gesticula en el vacío, llega a ser decisiva. Sin embargo, el estudio de Sartre resulta deficiente en un sentido importante. Considérense otros dos estudios de la psicología del absurdo o de la situación extrema. El psicoanalista Bruno Bettelheim descubrió cuando Hitler lo envió a Dachau y Buchenwald que el modo en que los prisioneros reaccionaban ante el carácter extremo de su situación no era el que hubiera esperado de acuerdo con su experiencia anterior de la vida corriente y sus teorizaciones previas sobre la misma. Así pues, cuando empezó a teorizar sobre la psicología de las situaciones extremas lo hizo en un contexto en que el comportamiento del campamento de concentración contrastaba con el comportamiento «normal». O consideremos, por el contrario, por aproximarse aún más a las preocupaciones de Sartre, el personaje central de la novela de Camus *L'etranger*. No tiene ninguna emoción o respuesta humana normal. Las cosas le sobrevienen y ejecuta acciones, pero todo lo hace en un vacío emocional. Ni espera ni se desespera. No está interesado ni desinteresado. Sólo es. La muerte de una madre, los deseos de una amiga, la posibilidad de asesinar a una persona desconocida son acontecimientos a los que contesta con respuestas normales y clásicas, aunque no sean uniformes, de diferentes tipos. ¿Cómo debemos entender a alguien que no se caracteriza por esas respuestas y carece hasta tal punto de ellas que no basta con decir que no está triste o arrepentido? Esos son para él atributos que casi no comprende. Las palabras no tienen significado para el personaje. ¿Por qué nos afecta tan hondamente la novela de Camus? En parte, al menos, por la contraposición con la vida humana ordinaria. El significado y la naturaleza de las respuestas normales se pone claramente de relieve en esta descripción de un hombre que carece de ellos. Pero resulta

esencial para la estructura de la novela así como para nuestra comprensión de su personaje central que sea anormal y excepcional. Sin esta contraposición con lo normal nos sentiríamos perdidos y la novela se vería privada de su sentido, así como las descripciones del campo de concentración, de Bettelheim perderían su significado si se elimina el trasfondo de la vida corriente. Sin embargo, éste es el trasfondo que falta en los escritos filosóficos de Sartre, aunque no falta, implícito o explícito, en sus novelas posteriores a *La Nausée* y sobre todo en sus obras teatrales. De este modo, la absurdidad que invade la existencia del hombre sartriano queda desprovista de su sentido. Pero, al mismo tiempo, la popularidad de Sartre es fácil de explicar. Proporciona una descripción de la existencia humana que pueden aceptar fácilmente personas desarraigadas y desplazadas; suministra una explicación de por qué los otros no se ven de esta manera cuando cita la mala fe. Curiosamente, en su filosofía social Sartre identifica los engaños de las costumbres y los hábitos con la vida social de la burguesía, y digo curiosamente, porque es probable que la mayoría de quienes admiten que la descripción de Sartre les es aplicable sean personas desarraigadas de la clase burguesa. No creo que muchos obreros franceses sean sartrianos.

En Hegel «la conciencia desventurada» pertenece a una fase histórica, a un tipo psicológico. Es la clave de un tipo de hombre, no del ser humano. No puede ser la clave de la naturaleza humana, pura y simplemente porque los problemas de la conciencia desventurada pueden ser resueltos. Del mismo modo, cuando los psicoanalistas modernos reconocen la experiencia del absurdo o la angustia kierkegaardiana o la náusea sartriana en sus pacientes, los consideran síntomas de una condición que puede o necesita ser curada. En Sartre, no obstante, nos enfrentamos con una descripción de la condición humana que no su-

giere ninguna alternativa a no ser las alternativas políticas drásticas y conceptualmente confusas de la *Critique.*

ELECCION

A todo esto se podría responder lo siguiente: se está subestimando el grado en que Sartre prueba sus afirmaciones, pues pueden sacarse a colación testimonios independientes en apoyo de Sartre en argumentaciones semejantes a éstas: nadie puede elegir mis principios morales, al final sólo puedo mantenerme firme en mi elección de los principios, etc. Por lo general no se considera como existencialista a David Hume o R. M. Hare, aun cuando Sartre depende considerablemente no sólo de la tesis de Hume de que no podemos deducir un «se debería» de un «es», sino todavía más de una justificación fundamentalmente análoga a la de Hare. Para Hare, cuando hemos especificado las consecuencias del obrar según la clase de principio que hemos elegido, cuando hemos especificado el modo de vida del que forma parte ese principio, la justificación de los principios ha llegado a su término[6]. Llegados aquí ya no podemos argumentar, sólo podemos decidir. Esta es también aparentemente, la posición de Sartre y aun la de Kierkegaard. Este punto de vista se opone al aristotélico que afirma que la deliberación y la elección van de la mano, pues para Hare, al igual que para Sartre, cuando ya no hay lugar para la deliberación se da la elección. Esta elección carece necesariamente de criterio.

Uno de los motivos por los que una cuestión en apariencia fríamente lógica en Hume o Hare llega a convertirse en una cuestión de controversia en Sartre se debe a que Hume y aun Hare pueden suponer

[6] *The Language of Morals* (Oxford, 1952), págs. 68-69.

un contexto social de consenso moral general y Sartre no puede hacerlo. Cuando sabemos qué es lo que vamos a elegir moralmente, no nos perturbará que se nos diga que nuestras elecciones no tienen una justificación ulterior como ocurrirá en el caso de que no sepamos qué hay que elegir y estamos buscando motivos para proceder de un modo antes que de otro. Pero, ¿tienen razón Hare y Sartre? ¿Existen elecciones sin criterio y descansan en ellas los principios morales? Podríamos enfocarlo de diversos modos. Uno de ellos consistiría en solicitar ejemplos de elecciones y estudiar la relación de la elección con el criterio. De ello quizá resultaría que los ejemplos reales de elecciones aparentemente carentes de criterio parecen siempre ser casos especiales y engañosos, como la elección de un billete numerado de un sombrero en un sorteo, donde no debe haber ningún criterio para decidir entre un billete u otro, puesto que todo el problema consiste en que la elección sea aleatoria. Y esto implica decir que la elección está gobernada por un criterio, a saber, que cada billete tenga las mismas posibilidades de selección. En todo caso, la elección moral no parece ser *de ese tipo*. Además, del punto de vista de Sartre-Hare se sigue que un principio moral puede tener (lógicamente) un contenido cualquiera. Los principios morales de cada uno dependen de las propias elecciones y éstas, al no estar restringidas por criterios de elección, pueden ser cualquier cosa. Pero estamos firmemente inclinados a decir que si una persona admitiera explícitamente como principio moral que cada uno debería pasear siempre con su mano sobre su cabeza, su afirmación nos parecería ininteligible. Si descubriéramos que creía que al hacerlo se evitaba alguna enfermedad o se deleitaba a sí mismo o a los demás o que ello se relacionaba con algún otro bien humano recognoscible, habríamos de empezar a comprenderlo. Y esto indica claramente que el contenido de los principios morales no está simplemente abier-

to a nuestra elección, que estamos limitados por el carácter del concepto de bien. Pero admitir esto llevaría a Sartre a admitir su *bête-noire*, un orden moral objetivo de alguna clase.

En todo caso, podemos comprender una particularidad en la posición de Sartre cuando consideramos el hecho de que los deseos parecen no desempeñar ningún papel en la provisión de criterios de elección. El motivo es simple. Sartre cree que los propios deseos y emociones se eligen. Si estoy triste, afirma, lo estoy porque así lo decido. Retrata a un hombre en un estado de melancolía que se excita hasta llegar al interés y jovialidad cuando otra persona ingresa en la habitación. Pero de esto no se sigue que una persona pueda estar triste o no, como lo supone Sartre, a su gusto. Mucho más natural sería decir que puede despertar de su tristeza si desea algo con la suficiente intensidad como para no mostrar su tristeza a otra persona. Esta ausencia de una explicación de los deseos y nociones como no elegidos se vincula, por supuesto, con la repugnancia sartriana ante las explicaciones causales del comportamiento humano. El mérito de Kierkegaard, Heidegger y Sartre radica en que no omiten el elemento intencional de su explicación de la vida afectiva; pero en la medida en que sugieren que éste es incompatible con la explicación causal lo que dicen resulta difícilmente comprensible.

EXISTENCIALISMO: UNA EXPLICACION POSIBLE

Sin embargo, no es tan difícil comprender cómo se llegó históricamente a la posición existencialista. Considérese el período filosófico que se inició con Descartes y terminó con Kant. En este período se plantearon algunos problemas epistemológicos, pero no fueron resueltos. No era posible resolverlos a causa

de los supuestos que dominaban el marco conceptual en el que se planteaban. Pensemos en el sujeto cognoscente aislado y singular a partir de cuyos recursos epistemológicos se debe reconstruir la totalidad del conocimiento; en el empleo de un modelo deductivo para organizar nuestro conocimiento con la búsqueda consiguiente de axiomas lógicamente fundados y los datos rigurosos de la experiencia sensorial; o bien el supuesto que sostiene que es posible superar las dificultades escépticas y la predisposición a invocar a Dios para superarlas cuando la demostración se derrumba. El Dios cartesiano salva la brecha existente entre mis ideas y el mundo material. El Dios kantiano salva el istmo que hay entre el deber y la inclinación. La naturaleza de Hume es en gran medida un *deus ex machina.*

Hegel abandonó los supuestos epistemológicos propios de la época que va de Descartes a Kant, pero convirtió la aceptación de su sistema en el precio que se debía pagar por la solución de los problemas filosóficos. Y los que rechazaban el sistema corrían el peligro de caer en los supuestos de una época anterior. En Kierkegaard esto está, en el mejor de los casos, implícito. Ciertamente podemos considerar la elección entre lo ético y lo estético como una réplica de la elección kantiana entre el deber y la inclinación, pero sin su fundamento racional. Y más generalmente, el individuo kierkegaardiano se asemeja al «Yo» cartesiano sin el *Cogito.* Esta semejanza se ve reforzada por el cartesianismo explícito de Husserl que hereda Sartre. El hombre sartriano es un hombre cartesiano en su teoría del conocimiento y un hombre kantiano en su ética, cuyos primeros principios racionales han sido reemplazados por elecciones carentes de criterio. No hay un Dios o una naturaleza para asegurar la racionalidad del universo ni un trasfondo de criterios socialmente establecidos y admitidos necesarios para que el conocimiento que poseemos y el modo en que llegamos a poseerlo sean inte-

ligibles. El hombre sartriano es el heredero del solitario héroe epistemológico de Descartes.

¿Representa, entonces, el existencialismo una serie de errores y nada más? Aun si eso fuera toda la verdad acerca del existencialismo, éste no dejaría de tener valor. El dicho de que el desconocimiento de la historia de la filosofía condena a repetirla resulta pertinente aquí. En cierto sentido, aunque muy diferente del que se proponen los existencialistas, una gran parte del existencialismo constituye una *reductio ad absurdum* de ciertas teorías filosóficas. Al obligarles a llegar a una conclusión inaceptable obtenemos una perspectiva mucho más clara de sus errores y por lo tanto también de las posibles afirmaciones alternativas. Pero en Sartre, Heidegger y Kierkegaard se encuentran ciertas ideas fundamentalísimas, especialmente en el campo de la filosofía del espíritu. Desenmarañarlas de los límites en que están insertas es una tarea que corresponde a la historia futura de la filosofía en mayor medida que a la pasada historia del existencialismo. Sartre, por ejemplo, en su temprano ensayo sobre las emociones no afirma meramente que éstas sean intencionales: expone toda una teoría de las emociones como intentos intencionales de modificar el mundo mediante medios casi mágicos. Mi horror es un intento de liberarme de lo que me horroriza. El análisis de Kierkegaard, en el transcurso de su examen de lo estético, del dolor trágico y de por qué lo sentimos, es un brillante análisis de la diferencia que existe entre percibir lo que le ocurre a un hombre como consecuencia de una imperfección que se da en él y percibir lo que le ocurre como consecuencia de una imperfección en el universo. La secularización heideggeriana de la temporalidad de san Agustín y la experiencia de la temporalidad no están inextricablemente ligadas con su ontología. En todo caso ofrecen una contribución seria, si no decisiva, a los estudios que bordean la filosofía y la psicología.

La paradoja del existencialismo consiste en que uno de los grandes lemas existencialistas ha sido la negación de la posibilidad de construir un sistema filosófico aunque ninguno de los existencialistas importantes ha logrado evitarlo, de forma que en todos ellos la forma sistemática ha provocado lo que decían temer: tergiversar y distorsionar sus ideas conceptuales particulares en formas menos aceptables de lo que habrían sido formuladas de otro modo. La lección que se debe aprender es que en la filosofía el sistema es casi inevitable, que al reconocerlo se podrán utilizar formas sistemáticas sin demasiado riesgo, pero que si no se identifica es casi inevitable acabar siendo víctima de lo que tanto se declara despreciar.

BIBLIOGRAFIA

Textos

Kierkegaard, *Either/Or: A Fragment of Life*, 1843. (Trad. en dos volúmenes por D. F. Swenson, L. M. Swenson, y W. Lowrie, Princeton, 1944; Nueva York, 1959, en rústica.)

—, *Fear and Trembling*, 1843. (Trad. por W. Lowrie, Princeton, 1941; Nueva York, 1954, en rústica.)

—, *Repetition: An Essay in Experimental Psychology*, 1843. (Trad. por W. Lowrie, Princeton, 1941.)

—, *Philosophical Fragments: Or, A Fragment of Philosophy*, 1844. (Trad. por D. F. Swenson, Princeton, 1936.)

—, *Stages on Life's Way*, 1845. (Trad. por W. Lowrie, Princeton, 1940.)

—, *Concluding Unscientific Postscript*, 1846. (Trad. por D. F. Swenson y W. Lowrie, Princeton, 1941.)

—, *The Sickness Unto Death* (1849). (Trad. por W. Lowrie, Princeton, 1941; Nueva York, 1954, en rústica.)

—, *Training in Christianity*, 1850. (Trad. por W. Lowrie, Princeton, 1944.)

—, *The Attack upon «Christendom»*, 1854-1855. (Trad. por W. Lowrie, Princeton, 1944; Boston, 1956, en rústica.)

—, *The Journals of Søren Kierkegaard: A Selection*, ed. y trad. por A. Dru (Oxford, 1938; Nueva York, 1959, en rústica).

—, *A Kierkegaard Anthology*, ed. por R. Bretall (Princeton, 1946).

Jaspers, *Philosophie* (Tres volúmenes, Berlín, 1932), 2.ª edición, 1948).

—, *Vernunft und Existenz* (Groninge, 1935). Trad. por W. Earle con el título de *Reason and Existenz* (Nueva York, 1957, en rústica).

—, *Der Philosophische Glaube* (Zurich, 1948). Trad. por

R. Mannheim, *The Perennial Scope of Philosophy* (Nueva York, 1949).
—, *Einführung in die Philosophie* (Zurich, 1950). Versión inglesa: *Way to Wisdom, an Inrtoduction to Philosophy* (New Haven, 1960, en rústica).
Heidegger, *Sein und Zeit I* (Halle, 1927). Trad. por J. Macquarrie y E. Robinson, *Being and Time* (Nueva York, 1962).
—, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, 1953). Trad. con el título de *Introduction to Metaphysics* por R. Mannheim (Nueva York, 1959, en rústica).
—, *Existence and Being* (Chicago, 1949). Trad. por D. Scott, R. Hull y A. Crick, de *Was Ist Metaphysik?*, *Vom Wesen der Wahrheit*, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, y *Andenken an den Dichter: «Heimkunft — An Die Verwandten»*.
Sartre, «La transcendence de l'Ego», *Recherches philosophiques* VI (1936-1937). Trad. por F. Williams y R. Kirkpatrick, *The Transcendence of the Ego* (Nueva York, 1958, en rústica).
—, *L'Etre et le néant, Essai d'ontologie phénomenologique* (París, 1943). Versión inglesa: *Being and Nothingness, an Essay on Phenomenological Ontology*, por H. E. Barnes (Nueva York, 1957).
—, *L'Existentialisme est un humanisme* (París, 1946). Trad. inglesa de P. Mairet, *Existentialism and Humanism* (Nueva York, 1948).
—, *Literary and Philosophical Essays* (trad. por A. Michelson) (Londres, 1955; Nueva York, 1962, en rústica).
—, *The Wall, and Other Stories*, trad. por L. Alexander (Nueva York, 1948).
—, *No Exit* y *The Flies*, trad. por S. Gilbert (Nueva York, 1952).

Exposiciones generales

Ayer, A. J., «Some Aspects of Existentialism», *Rationalist Annual*, 1948.
Barrett, W., *Irrational Man* (Nueva York, 1958; 1962, en rústica).
Blackham, H. J., *Six Existentialist Thinkers; Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre* (Londres, 1951; Nueva York, 1952, en rústica).
Collins, J., *The Existentialists; A Critical Study* (Chicago, 1952, en rústica).
Grene, M., *Introduction to Existentialism* (Chicago, 1959, en rústica). Publicado anteriormente con el título de *Dreadful Freedom*.

Kaufmann, W., ed. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (Nueva York, 1956, en rústica). Textos en inglés, con una introducción y prefacios del editor.

Obras que estudian en forma individual a los filósofos existencialistas

Cranston, M., *Jean-Paul Sartre* (Edimburgo y Nueva York, 1962, en rústica).
Grene, M., *Heidegger* (Nueva York, 1957).
Murdoch, I., *Sartre, Romantic Rationalist* (Cambridge, 1952; New Haven, 1953, en rústica).
Schilpp, P. A., ed. *The Philosophy of Karl Jaspers* (Evanston, Ill., 1958).
Warnock, M., *Sartre, A Critical Exposition of his Philosophical Doctrines.*

V

LA FILOSOFIA INGLESA CONTEMPORANEA

Por A. M. QUINTON

LA FILOSOFÍA inglesa del siglo veinte ha atravesado tres estadios principales. En primer lugar, está la doctrina realista elaborada por Russell y Moore en la primera década del siglo, en amplia oposición al reinado del idealismo de la escuela de Green y Bradley. Los principales lineamientos de este cuerpo de ideas están claramente trazados en *Problems of Philosophy* de Russell y en *Some Main Problems of Philosophy* de Moore (ambos escritos con anterioridad a 1914, aunque el libro de Moore no se publicó hasta 1953). Durante el período de entreguerras, este realismo fue más o menos la doctrina académica oficial, a pesar de que sus dos fundadores se alejaron un tanto de ella en diferentes direcciones para inspirar el curso de las otras dos doctrinas básicas del período.

Podemos llamar al segundo estadio con el nombre que le dio Russell, la filosofía del análisis lógico, ya que deriva principalmente de Russell, junto con el primer Wittgenstein del *Tractatus Logicus-Philosophicus* (1922). Alrededor del año 1920, esta filosofía tomó la forma del atomismo lógico, tal y como lo

define Russell en sus conferencias de los años 1918 y 1919, y tal como aparece de manera más elaborada en el *Tractatus*. Sus ideas eran el ingrediente central del pensamiento del Círculo de Viena y fueron reintroducidas alrededor del año 1930, con el nombre de positivismo lógico, en el memorable libro de Ayer *Lenguaje, verdad y lógica* (1936). La exposición más sustancial de las ideas de esta corriente inglesa es tal vez norteamericana: el libro de Lewis *Mind and the World Order* (1929).

El tercer estadio acostumbra a denominarse filosofía lingüística a causa de las ideas de Wittgenstein, Ryle, y los filósofos oxonienses del lenguaje ordinario que dominaron la filosofía inglesa a partir de la segunda guerra mundial. Moore no fue en modo alguno el líder de esta escuela, aunque el ejemplo que su manera de filosofar proporcionaba, especialmente en los últimos ensayos recopilados en *Philosophical Papers* (1959), produjeron e influyeron notablemente en ello, así como su insistencia en que el conocimiento del sentido común es impermeable a las erosiones de la duda filosófica. El libro de Wittgenstein *Investigaciones filosóficas* (1953) y el de Ryle *El concepto de lo mental* (1949), con todas sus diferencias, compartían una concepción de la filosofía como eliminación de la paradoja metafísica y escéptica atendiendo al significado real del lenguaje, una teoría del significado que se basa más en el uso de las palabras que en un reino de entidades abstractas, y una teoría de la mente que utiliza más las actividades corporales públicas de las personas que sus sentimientos internos más o menos inescrutables.

En los últimos años, un aspecto de la filosofía lingüística que es, en alguna medida, crucial ha ido perdiendo fuerza. Desde la muerte de Austin en 1960, ha desaparecido en gran parte la actitud hostil hacia la teoría general y sistemática, actitud impuesta por una dedicación a la investigación detallada y minuciosa que supera incluso la de Moore. Una vez más,

la idea de una filosofía sistemática parece hacer valer sus derechos de la mano de Popper, Strawson y Hampshire.

REALISMO

El realismo que Russell y Moore elaboraron en los años previos a 1914 comenzó negativamente, como una amplia refutación de las principales tesis del idealismo que prevalecía en esos días. El principio fundamental del idealismo tenía carácter lógico; era la teoría de las relaciones internas que sostenía que la naturaleza de una cosa estaba constituida esencialmente por sus relaciones con otras cosas. De esto que se seguía no podía obtenerse la verdad acerca del mundo mediante el entendimiento analítico, que consideraba las cosas como aisladas las unas de las otras, de un modo artificial y distorsionado, y que sólo se podía obtener por medio de la razón sintética, que aprehende las cosas en sus interconexiones. La respuesta realista consistió en una distinción entre la naturaleza esencial y accidental de las cosas. Las propiedades y relaciones esenciales de una cosa eran las que tenía por definición, aquellas que debía tener para poder ser correctamente identificada como perteneciente a cierta clase. Todas sus otras propiedades y relaciones eran contingentes, podían ser cambiadas sin que la cosa perdiera su identidad. Los idealistas aplicaron su concepto de la internalidad a un amplio campo de temas. Recurrían a él para probar que, ya que todas las cosas del mundo estaban de algún modo relacionadas con alguna otra cosa, el mundo en su totalidad era una sustancia única, era la sustancia singular, completa y existente por sí misma, cuyas partes no podían ser concebidas de modo adecuado si se hacía abstracción de ella. Aplicado a la percepción, surge el idealismo epistemológico, es decir, la teoría que afirma que el sujeto

y el objeto de la percepción no son existencias distintas e independientes sino dos fases o aspectos de una experiencia única. Aplicado al pensamiento, la tesis se usó para desacreditar la distinción entre lo particular y lo universal, que se consideraban como abstracciones, en última instancia ilegítimas, a partir del único objeto real del pensamiento: el individuo concreto y sistemático. Aplicado a las creencias, sirvió para mostrar que la verdad no consistía en ninguna relación externa entre proposiciones y hechos heterogéneos, sino en la coherencia de juicios y en su implicación mutua y sistemática. Finalmente, se sostenía que el tipo de unidad que mostraba la sustancia singular concreta que era el mundo, la «conciencia eterna» de Green o el «Absoluto» de Bradley, era mental. Las mentes y las agrupaciones de mentes, aunque todavía infectadas por la abstracción y la incompletitud, eran, de entre las cosas conocidas, las aproximaciones más cercanas a la realidad, y, por cierto, mucho más cercanas que las cosas materiales.

Al rechazar la internalidad de todas las relaciones, los realistas resucitaron y fortalecieron a las víctimas de este principio. Moore, en el primer texto clásico del realismo, refutó el idealismo epistemológico distinguiendo entre el acto mental de la percepción y sus objetos posiblemente físicos, como sucede a menudo. Russell revivió la teoría de la verdad como correspondencia demostrando la naturaleza viciosamente regresiva de la teoría de la coherencia y su incapacidad para dar razones que permitieran elegir entre sistemas de creencias mutuamente incompatibles pero internamente coherentes. El dualismo entre la mente y el cuerpo implicado por la explicación realista de la percepción fue defendido en contra de la concepción de que la realidad tenía carácter exclusivamente mental. Para poder explicar adecuadamente el conocimiento matemático, Russell sostuvo un enfoque más o menos platónico acerca de los universales y de las proposiciones, considerándolas entida-

des abstractas y existentes por sí mismas, ni mentales ni físicas. La presentación más cabal y benévola de la crítica realista, dispersa inicialmente en numerosos escritos de Russell y Moore, puede leerse en *Idealism: A Critical Survey* de Ewing (1934), donde la argumentación general se trata sistemáticamente.

Los realistas dividieron la realidad en el reino de lo abstracto y de lo concreto. El reino abstracto de los universales intemporales y de las proposiciones era accesible para la comprensión *a priori* y proporcionaba el conocimiento de la verdad necesaria. El reino concreto era una pluralidad infinita de existencias externamente relacionadas, algunas físicas y algunas mentales, de las que teníamos conocimiento contingente por medio de la percepción y de la introspección, respectivamente. Las cosas y sus propiedades eran mutuamente irreductibles. Un objeto concreto derivaba su individualidad de la sustancia que contenía más allá de sus características, y, por otro lado, un universal era algo más que la colección de sus casos. La verdad consistía en la correspondencia entre una proposición, generalmente pensada como abstracta (aunque Russell a veces la pensaba como mental) y un hecho, comúnmente tratado como físico, aunque podía pensarse que fuera mental o abstracto en caso de ser introspectivo o necesario. En contra de los idealistas, quienes habían sostenido que todas nuestras creencias, con la posible excepción de las de la metafísica idealista, eran corregibles y que no podíamos asegurar con certeza su verdad, los realistas afirmaban que se podía obtener certeza en el campo de las verdades necesarias mediante la introspección, y aun mediante la percepción hasta donde se pudieran realizar dictámenes inmediatos. En general, los realistas apoyaron la teoría causal de la percepción de Russell que aparece en *Problems of Philosophy*, en donde dice que la existencia de un mundo material independiente es la hipótesis más simple capaz de explicar el orden de nuestra expe-

riencia sensible. Moore, aunque siempre parece haber preferido este punto de vista, dudaba realmente a veces entre este enfoque y la teoría fenomenalista que sostenía que se podía identificar simplemente el mundo material con el esquema regular de la experiencia actual y posible sugerido por el curso de nuestras impresiones. De todos modos, el problema atraía a los realistas más que ningún otro. El conocimiento de sí mismo se consideraba introspectivo e incorregible; se tenía conocimiento de las mentes de los otros mediante la inferencia por analogía. En general, la mente se concebía como sustancia, era el sujeto de los actos mentales y lo que otorgaba identidad a través de la secuencia de nuestros estados mentales. Pero la teoría de la mente como sustancia sugería el mismo tipo de dudas que la teoría causal de la percepción.

Las opiniones de los realistas acerca de la naturaleza de la causalidad estaban divididas. Por una parte, la teoría de Hume sobre la conjunción constante, apoyada por Russell, parecía excluir la conexión esencial entre causa y efecto, pero, por otra parte, la tesis racionalista de que la causalidad implicaba algún tipo de derivación del efecto a partir de la causa parecía acercarse demasiado a la teoría de las relaciones internas. Insatisfecho con la teoría de Hume, Whitehead retornó a la teoría de las relaciones internas, y basándose en la teoría racionalista de la causalida como derivación *(entailment)* Blanshard pudo presentar en su *Nature of Thought* (1939) la defensa más plausible de la teoría de las relaciones internas. Hubo un mayor acuerdo sobre la naturaleza de la inducción, y los realistas basaron su justificación en la verdad sintética y necesaria del principio de la uniformidad de la naturaleza. Keynes aportó su teoría de la probabilidad y la definió, en su *Treatise on Probability* (1921), como una relación lógica que se intuye entre los elementos de prueba y la hipótesis.

La teoría ética idealista había tomado la perfección

o la autorrealización del individuo como criterio de excelencia moral. Los idealistas tenían preferencia por aquello que fuera más o menos inclusivo o sistemático, y, de acuerdo con esto, se creía generalmente que un individuo lograba mejor su realización mediante su subordinación al bien común, a las demandas de la sociedad o del Estado. Siguiendo a Hegel, ubicaban la sabiduría históricamente autorizada de la comunidad en un lugar superior al de la conciencia individual. Los realistas decían que el valor moral era ideal y que tenía existencia propia, accesible para una forma especial de intuición y trascendente respecto de la actualidad social e histórica. Además, la acción correcta tenía un valor intrínseco, que no se derivaba del valor de los fines a los que estaba dirigida, sean los que fueren. Moore derivaba la corrección de las acciones de la bondad de sus consecuencias, aunque compartía la opinión más general acerca de la naturaleza ideal de lo bueno como algo abierto a la intuición específicamente moral. La mayoría de los realistas no aceptaron la reconciliación idealista de la responsabilidad moral con el determinismo, pues gran parte de ellos afirmaron que la voluntad humana tenía una libertad contra-causal y que era una genuina iniciadora de sucesos. En general, los realistas fueron filósofos técnicos en mucho mayor medida que los idealistas. Sus intereses se circunscribieron principalmente al núcleo central del problema y tuvieron poco que decir acerca del arte, la política y la religión, ese ámbito de las formas más altas de la actividad mental humana que los idealistas, siguiendo el ejemplo de Hegel, habían cultivado tan profusamente. Moore sostuvo que el valor estético, como el moral (del cual era una especie en realidad), es objeto de una intuición inmediata. La filosofía realista de la política establecía una analogía similar entre los derechos naturales y las obligaciones morales, considerando ambas como verdades necesarias, autoevidentes para una comprensión racio-

nal. En lo que atañe a la religión, los realistas eran generalmente escépticos. Pero las críticas que expusieron de los argumentos deductivos tradicionales que apoyaban los dogmas de la religión suponían al menos que las creencias religiosas debían descansar en argumentos de este tipo, si habían de tener alguna justificación racional. Los realistas no manifestaban una hostilidad general o *a priori* respecto de la teología y la metafísica. En particular, no cuestionaron, como lo hicieron sus sucesores positivistas, la inteligibilidad de las proposiciones metafísicas y teológicas. A grandes rasgos, podría decirse que simpatizaban con la tarea metafísica de intentar una descripción general del mundo por medios racionales, aun cuando no se dedicaran a la metafísica. Tampoco excluían la posibilidad de que la reflexión metafísica pudiera llegar a conclusiones incompatibles con las convicciones del sentido común, aunque, siguiendo a Moore, daban gran peso a aquellas convicciones. Preferían decir que los resultados de la especulación filosófica tradicional tenían un fundamento racional insuficiente a decir que eran falsos, o que tomados por separado carecían de sentido.

Esta actitud de algún modo negativa respecto de la metafísica se derivaba de su concepción general acerca del método filosófico. Rechazaban el ideal de la demostración que era compartido por los racionalistas clásicos del siglo diecisiete y por los idealistas como Bradley y McTaggart. Como no eran partidarios de las pruebas que se habían proporcionado acerca de la inconsistencia de los principales conceptos organizadores del pensamiento ordinario —sustancia, causa, materia, espacio y tiempo—, decían que la tarea de la filosofía era buscar los presupuestos o primeros principios del conocimiento. El monto común de las convicciones humanas no era un dato incuestionado de la filosofía. La investigación racional podía revelar que había más cosas en el mundo de las que ese cúmulo incluía —los universa-

les, las proposiciones y los valores— y a la vez menos, por ejemplo no había cualidades secundarias físicas ni Dios. Pero no pudo demoler totalmente los fundamentos sobre los que se erigía. Sólo pudo revisarlos críticamente en ambas direcciones y presentarlos de un modo sistemático.

El más fecundo y representativo de los realistas fue C. D. Broad. El mejor resumen de sus opiniones se encuentra en su voluminosa e imponente obra *Examination of McTaggart's Philosophy* (1933-1938), que es tanto una exposición independiente y esencial de los principales problemas de la filosofía como una crítica de la versión más brillantemente articulada del idealismo. En otros trabajos, Broad defendió la teoría de la percepción como representación, una teoría anticonvencionalista del conocimiento científico, el dualismo entre la mente y el cuerpo y una forma de ética intuicionista que combinaba algunas ideas extraídas de la ética de Moore con las de los moralistas oxonianos más deontológicos. Los numerosos trabajos de John Laird y A. C. Ewing, y los escritos del distinguido historiador de la lógica W. C. Kneale expresaban aproximadamente las mismas opiniones. En la misma época en que Russell y Moore preparaban en Cambridge sus refutaciones del idealismo, se gestaba en Oxford, de modo más lento y cauto, un movimiento similar bajo el liderazgo de Cook Wilson. Prichard, el más capaz de los seguidores de Cook Wilson, expuso la posición de este grupo en *Kant's Theory of Knowledge* (1906), pero en la obra póstuma de Cook Wilson, *Statement and Inference* (1926), se desarrolla más extensamente. La principal debilidad del realismo oxoniano consistía en su carácter casi exclusivamente negativo, resultado de una timidez esencial que subyacía a la apariencia belicosa de la personalidad de Cook Wilson y del temperamento ceñidamente destructivo de Prichard. Se contentaban con atacar minuciosa y concienzudamente ciertas zonas de la enorme y deshilvanada es-

tructura del idealismo y con afirmar las doctrinas positivas que tenían que ofrecer sobre la base de su autoevidencia. Fueron tan hostiles a la lógica de Russell como a la de Bradley. El realismo oxoniano era la filosofía de los gramáticos, dedicados a la búsqueda del detalle y de la corrección en la expresión, y tenía en común con la filosofía oxoniana del lenguaje ordinario algo más que su respeto por el uso establecido de las palabras. La conocida admiración de Austin por Prichard estaba en estrecha consonancia con el lineamiento fundamental de su actitud hacia la filosofía. Las doctrinas éticas de los realistas oxonianos estaban más articuladas y tenían mayor ascendiente que su lógica filosófica y su teoría del conocimiento. Prichard fue el primero de los «moralistas oxonienses», y en los ensayos recopilados en *Moral Obligation* (1949) expuso la teoría de que cualquier interpretación de los principios del deber que los considerara no como autoevidentes sino como derivables a partir de proposiciones acerca de las consecuencias a que llevaría su adopción inevitablemente transformaba las reglas morales en asesoramientos sobre lo conveniente. W. D. Ross suavizó esta posición extrema, admitiendo en primer lugar el principio, intrínsecamente implícito, de producir el mayor bien posible dentro del conjunto de deberes *a priori* y, en segundo lugar, introduciendo la cláusula del *ceteris paribus* en la formulación de los principios autoevidentes para hacer frente al problema del conflicto de deberes. E. F. Carritt aplicó la doctrina de Prichard a la estética y a la política tanto como a la moral, y J. P. Plamenatz, en su *Consent, Freedom and Political Obligation* (1938), presentó la filosofía realista de la política en su forma más penetrante y conseguida.

Debemos decir aquí algo acerca de dos filósofos que, aun compartiendo muchas de las creencias en cuestiones particulares que enunciaron los sucesores analíticos de los realistas, permanecen dentro del

realismo en lo que respecta al método de la filosofía: se trata de H. H. Price y W. T. Stace. Price empezó su carrera como seguidor de Prichard pero terminó por apartarse de la línea ortodoxa bajo la influencia de Russell. Presentó una teoría que mostraba vestigios fenomenalistas en su estupendo libro *Perception* (1932), el tratado más completo e importante que apareció sobre este tema en una época en que era considerado el centro de la filosofía. Para Price, un objeto material era una familia de datos sensibles actuales y posibles pero, para poder hacer frente a la objeción de que el fenomenalismo transforma las realidades inobservadas en sistemas de entidades meramente posibles, dice que debe haber también un «ocupante físico» que tenga una existencia categórica, o sea un sustrato, en el sentido de Locke, jubilado como sereno metafísico que cuida de que las cosas sigan existiendo cuando nadie las está percibiendo. Las simpatías de Price respecto de la filosofía de la mente parecen estar con la teoría de Hume, según la cual la mente es una imbricada secuencia de experiencias. En *Thinking and Experience* (1953) alude nuevamente a Hume; en particular a su teoría de las ideas generales. A partir de ella, Price desarrolla una explicación del uso de los conceptos en función de su disposición para formar imágenes, articular palabras o conducirse de modo apropiado, sin identificarlo con ninguno de ellos ni con la aprehensión de los objetos abstractos, inteligibles, de la teoría clásica del pensamiento.

Stace está quizás aún más cerca de Hume. En su *Theory of Knowledge and Existence* (1932) elabora un fenomenalismo muy amplio que construye la materia, el espacio, el tiempo y las entidades teóricas de la matemática y de la ciencia a partir de impresiones sensibles privadas y momentáneas que son nuestros únicos datos verdaderos. Lo que recuerda específicamente a Hume en esta empresa no es tanto su fenomenalismo como el *status* explícitamente ficticio que

Stace otorga a los productos de esa construcción. Un rasgo que vale la pena señalar en esta teoría es que considera que nuestra idea de las otras mentes es previa a la idea de un mundo externo e independiente, ya que los datos sensibles de los otros son esenciales para su construcción. Stace percibe las consecuencias ontológicas de su distinción entre la existencia fáctica de los datos y la existencia de las otras cosas como meras construcciones. En *The Nature of the World* (1940), su «ensayo sobre metafísica fenomenalista», sostenía que los constituyentes últimos y concretos del mundo eran «células», es decir, el apercibimiento consciente de los datos particulares. Todo lo real puede ser analizado en términos de complejos de células. Lo que no puede ser analizado así se desecha por ser metafísicamente imposible.

El realismo ortodoxo tuvo también su metafísica. Samuel Alexander extrajo su *Space, Time and Deity* (1920) de una intransigente teoría realista del conocimiento, aunque nunca llegó a ser aceptada como la metafísica oficial del realismo, a pesar de su copiosidad y perseverancia. Para Alexander, el conocimiento era un tipo especial de co-presencia entre objetos tal que uno de los términos relacionados era una conciencia. Los objetos de la conciencia son cosas reales e independientes y no sus copias mentales. Por otra parte, no nos percatamos de la naturaleza completa de los objetos conocidos sino sólo de una selección de su contenido total realizada desde un punto de vista particular. No hay objetos mentales que puedan presentarse a la introspección; los actos mentales se viven, pero no se contemplan. En la metafísica de Alexander, la materia real del mundo es el espacio-tiempo o movimiento puro a partir del cual el espacio y el tiempo, concebidos en sí mismos, son abstracciones más o menos ilegítimas. Las características que ocupan el espacio-tiempo, y así todo lo real, son las categorías. Alexander sostenía que la conocida diversidad empírica del mundo sur-

gía de esta indeterminada sustancia primera aristotélica mediante un proceso de evolución emergente. La relación de la mente, en tanto que actividad mental vivida, con su fundamento fisiológico, la actividad física del sistema nervioso, proporciona un modelo para el proceso de emergencia. El orden mecánico de las cosas materiales, con sus cualidades primarias, emerge del espacio — tiempo puro cuando los instantes — puntuales que lo constituyen se agrupan de modo apropiado. En el estadio siguiente, surge el orden percibido de las cualidades secundarias y, a partir de éste, emerge primero la vida y luego la mente. Así es como las cosas han aparecido hasta el presente. Es posible concebir entidades «más altas», hasta llegar al caso límite de la deidad, que es, sin embargo, el término ideal del curso de la evolución emergente que nunca puede ser alcanzado. En tanto que objeto ideal de la emoción religiosa, la deidad se mantiene respecto del mundo real en la relación de mente a cuerpo. Esta representación jerárquica del mundo, concebido como el desarrollo de formas nuevas a partir de un fundamento radicalmente material o naturalista, tiene obvias afinidades con las filosofías de Aristóteles y de Marx. Invierte la relación de la mente respecto de la naturaleza, relación que es fundamental para el pensamiento de Platón y Descartes y, a través de ellos, para la mayoría de los filósofos de la edad moderna, incluso para aquellos que negarían enérgicamente esa dependencia.

El producto metafísico más imponente de la filosofía inglesa moderna, el vasto, rapsódico y totalizador sistema de A. N. Whitehead, es también realista, tanto en sus orígenes, ya que la primera filosofía de la naturaleza de Whitehead encajaba con el generalizado rechazo realista del subjetivismo, como en su tendencia fundamental, pues ni aun en sus vuelos más audaces renunció Whitehead al supuesto de que la mente es el producto de la naturaleza y no su

constructor. Whitehead empezó como matemático; luego, su deseo de ensamblar un sistema formal que abarcara todos los modos de relación que pudieran encontrarse en el mundo lo llevó a colaborar con Russell en la producción de *Principia Mathematica*. Aplicó por primera vez este esquema de ideas generales a la filosofía de la naturaleza que elaboró a lo largo de una serie de trabajos que van desde *Mathematical Concepts of the Material World* (1906) hasta los tratados escritos a principios de 1920. La filosofía natural de Whitehead es una continua crítica al aparato de ideas científicas que debemos a los fundadores de la ciencia moderna, en particular a Descartes y Newton. No niega la utilidad científica de una concepción de la naturaleza puramente mecánica compuesta de objetos extensos y perdurables que poseen propiedades espaciales y temporales exactas; lo que cuestiona es su fundamentación filosófica. Un sistema metafísico en el que sólo se toman como reales las abstracciones del mecanicismo comete la falacia de ubicar lo concreto en un sitio equivocado. En estos primeros libros Whitehead proyecta un método por medio del cual pueden definirse las abstracciones puras de la ciencia en función de los acontecimientos (implícita aunque no determinadamente materiales, espaciales y temporales) que son los objetos reales de la percepción. De ese método de abstracción extensiva Russell derivó lo que llamó «la máxima suprema del filosofar científico: dondequiera que sea posible sustituya las entidades inferidas por construcciones lógicas». Whitehead mostró cómo podían construirse los puntos, los instantes y las partículas directamente localizadas de Descartes y Newton a partir de acontecimientos percibidos que se superponen los unos a los otros de varias maneras.

La falacia de la localización simple y la de ubicar lo concreto en un sitio equivocado son el blanco fundamental de Whitehead: la bifurcación de la naturaleza en dos abstracciones ilusorias, el orden me-

cánico de la física clásica y el orden sensorial de las cualidades secundarias percibidas. En contra de esta segunda abstracción el mundo de Hume de las impresiones sensoriales aisladas, determinadas y no relacionadas Whitehead sostuvo que el método básico de la percepción no era la «contigüidad en la presentación» de la experiencia visual idealizada, sino más bien el apercibimiento de la fuerza causal característica de la sensación táctil y orgánica. El mundo tal como lo percibimos no es un agregado de elementos atómicos aislados, sino un sistema orgánicamente interrelacionado. Las partículas del físico compartían con las sensaciones diferenciadas del filósofo empirista un atomismo común, abstracto y equivocado que dejan las relaciones entre las cosas en una situación de arbitrariedad ininteligible y que conduce al escepticismo o al dogmatismo irracional a través del problema de la inducción.

En lugar de la sustancia material simplemente localizada y de las sensaciones diferenciadas, Whitehead sostenía que las entidades reales de las que se compone el mundo poseen la naturaleza de los sentimientos fugaces pero cualitativamente complejos e indeterminados. Estos sucesos o acontecimientos se relacionan los unos con los otros en el orden común de lo extenso, la naturaleza, y también se relacionan con el dominio de los objetos eternos, de las potencialidades puras. Un suceso es algo que acompaña a los objetos eternos, una «concreción» o un hacerse concretas las posibilidades, donde el suceso se verifica y alcanza su valor dando cumplimiento a su propósito subjetivo, derivando su carácter del medio ambiente histórico de los demás sucesos. Whitehead concedía gran importancia al concepto de «prehensión». Esa era la actividad propia de los sucesos que, en tanto que relación con los objetos externos, constituía su carácter intrínseco y, en tanto que relación con los otros sucesos, era a un tiempo la percepción y lo contrario de la causalidad. Para Whitehead, el

mundo es un proceso continuo de sucesos activos y prehensivos a los que una creatividad ciega e indiferenciada conduce hacia nuevos estados. En su curso progresivo, se actualizan las posibilidades seleccionadas que provienen del dominio de los objetos eternos, ya que el llegar a ser de los sucesos consiste en la adquisición de características. Se introduce a Dios para completar el sistema, y se entiende como el principio de la limitación o de la concreción que determina cuál de las infinitas posibilidades admitidas por el reino de los objetos eternos ha de ser actualizada.

Whitehead describe su metafísica como la filosofía del organismo, lo que indica la distancia que lo separa de sus comienzos como realista. Su teoría del mundo como realidad prehensiva de sucesos muestra claramente, en la medida en que algo resulta claro en ella, la resurrección del supuesto cardinal del idealismo: la doctrina de las relaciones internas. Todas las grandes filosofías de la tradición europea se cuecen al alimón en el enorme crisol de su sistema y todas sus laboriosas distinciones, las clasificaciones sin las cuales ni siquiera podrían representarse sus persistentes problemas, se disuelven en un líquido informe, aunque constructivo, al calor del entusiasmo de Whitehead. Más fácil de admirar que de utilizar, ha tenido poca influencia en el curso de la filosofía posterior y sólo queda el interés especial y privado de su círculo de discípulos.

EL ANALISIS LOGICO

Durante los años de entreguerras, mientras el realismo era la forma oficial que había adoptado la filosofía académica británica, el análisis lógico, primero en su estadio atomista y luego en su estadio positivista, fue desarrollándose como una oposición cada vez más poderosa. A principios de la década de 1920, el

idealismo se batía en franca retirada, por lo menos fuera de Escocia, que era su campo de reclutamiento más fértil. Sólo las aisladas acciones de retaguardia de McTaggart y Collingwood seguían haciéndolo una fuerza filosófica efectiva. Con la publicación de los más grandes trabajos del período intermedio de Russell, entre *Conocimiento del mundo exterior* (1914) y *Análisis del espíritu* (1921), y del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) de Wittgenstein, el atomismo lógico creció con asombrosa rapidez, ocupó el lugar vacante y echó una sombra jacobina sobre el triunfo de los realistas. La amplitud de su desafío al realismo se debió a la especial intensidad del genio filosófico de Wittgenstein. No formuló críticas aisladas al credo realista sino que presentó un sistema completo e integrado donde se daba respuesta a todos los problemas básicos que los realistas pretendían haber solucionado, respuestas que disentían de las que éstos habían ofrecido. En el prefacio del *Tractatus,* advierte claramente y esto da cuenta de la amplitud de sus miras: «el libro trata de los problemas de la filosofía».

En todas sus formas, la filosofía del análisis lógico consiste esencialmente en la aplicación de la nueva lógica formal de Frege y Russell al empirismo radical de Hume. Las ideas de Hume fueron continuadas o revividas por Mill, Mach y William James, y su legado transmitido por estos mediadores ayudó a explicar las diferencias entre las versiones británicas, europeas y americanas de esta doctrina. Este movimiento analítico y empirista tenía carácter lógico en dos aspectos principales. En primer lugar, tomó *Principia Mathematica* como modelo de lo que debe ser la forma propia de una teoría del conocimiento y se propuso representar el conocimiento humano global en un sistema lógicamente articulado en donde todo se derivara, por definiciones explícitas y reglas de inferencia, de un conjunto inicial mínimo de conceptos básicos no definidos y de proposiciones básicas

irrefutables. En segundo lugar, utilizó tres rasgos técnicos de la lógica de Russell para llevar a cabo sus análisis. I) Adoptó el principio de extensionalidad, sugerido por Russell cuando explicaba las proposiciones compuestas como funciones veritativas de proposiciones elementales, afirmando que las proposiciones compuestas no son más que asociaciones de estos elementos, y, en consecuencia, también aceptó la clasificación de Russell de las formas posibles de las proposiciones. II) Utilizó de forma generalizada la técnica ideada por Russell para analizar las descripciones definidas según la cual se eliminan en principio del discurso las expresiones problemáticas, adoptando las reglas para traducir las oraciones en que aparecen a oraciones en donde no aparezcan. Mediante estas definiciones contextuales se mostró que las referencias a objetos materiales, mentes, clases y números eran «símbolos incompletos» y las entidades a las que parecían referirse fueron reductivamente analizadas en función de datos sensibles incuestionablemente empíricos. III) Utilizó, también de un modo generalizado, la teoría de los tipos de Russell que añade limitaciones lógicas a las limitaciones gramaticales respecto de los modos posibles de combinar expresiones para obtener afirmaciones con sentido. Las paradojas lógicas habían llevado a Russell a advertir que las oraciones gramaticalmente bien formadas podían, sin embargo, carecer de sentido, y los analistas lógicos concluyeron que era esencial que una teoría del conocimiento que estableciera las condiciones para distinguir entre lo verdadero y lo falso estuviese precedida por una teoría del significado que distinguiera entre lo significativo y lo carente de sentido.

La biblia del movimiento del análisis lógico era el *Tractatus* de Wittgenstein. Al igual que otros textos sagrados, combinaba el fervor profético con una oscuridad sibilina de modo que invitaba a diversas interpretaciones y realmente se hicieron muchas e in-

compatibles entre sí. Consistía en una serie de fecundos aforismos y utilizó términos familiares con sentidos nuevos aunque no los explicó. Parecía que al asumir la postura de fundador de una religión en lugar de la de exponente de una filosofía, Wittgenstein hizo que la tarea de entenderlo, más por falta de deseo que por incapacidad, no fuese fácil. La gran variedad de interpretaciones mutuamente inconsistentes a que dio lugar el libro, cuyas traducciones al inglés tienen una elocuencia un tanto descolorida, no disminuyeron su influencia.

A grandes rasgos, podría decirse que el *Tractatus* presenta una teoría general del lenguaje en su relación con el mundo. Responde a la pregunta con reminiscencias kantianas de cómo es posible el lenguaje, y por tanto, el pensamiento. Wittgenstein no estaba proyectando un lenguaje ideal en conformidad con las reglas más rigurosas de la perfección lógica, como suponía Russell en su introducción al libro. En realidad, estaba intentando revelar la estructura esencial que debe poseer todo lenguaje capaz de ser utilizado significativamente y que, por lo tanto, debe estar oculta bajo la superficie familiar de nuestro lenguaje real.

El orden en que Wittgenstein presenta sus lineamientos generales los describe mejor, aunque no corresponde al orden de su mutua dependencia lógica.

1. En primer lugar, hay una ontología, o sea una teoría de los contenidos últimos del mundo. Para Wittgenstein, el mundo no está compuesto simplemente de objetos sino de objetos concertados o configurados en hechos. Estos hechos son diferenciados e independientes los unos de los otros. Los objetos son incompletos en el sentido de que existen solamente en función de la relación con otros objetos que constituye los hechos. Las posibilidades de combinación de un objeto tienen un límite. Una combinación posible de objetos es un estado de cosas y un

hecho es la presentación efectiva de un estado de cosas. No especificó la naturaleza concreta de los hechos; aún más, en realidad se desprende que podría ser desconocida para nosotros, pero lo que sí sugirió es que son todos de la misma clase o del mismo nivel. Russell los consideró como acaecimientos de una clase particular de sucesos: las experiencias sensibles privadas y momentáneas. Pero, aunque Wittgenstein parece haberlo aceptado posteriormente, este enfoque no está contenido en el *Tractatus.* Otro vacío de la teoría que fue llenado por Russell se refiere a la clasificación de los objetos que configuran los hechos. Wittgenstein no los distingue en clases, pero Russell los divide en objetos particulares, o sea las entidades simples, aunque no persistentes, a las que hacen referencia los nombres no analizables, y en objetos generales como los atributos y las relaciones. Según Russell, los nombres de los objetos simples que fuesen inteligibles sobre la base de sus términos propios aunque generales solamente podían ser entendidos como «funciones proposicionales», fragmentos de proposiciones de la forma «*x* tiene el atributo *F*» o «*y* está en relación *R* con *z*».

2. El siguiente, y crucial, estadio es el de la teoría de las proposiciones elementales. Son las proposiciones que no deben su significado y verdad a su relación con otras proposiciones sino a su relación con el mundo. El axioma cardinal de la filosofía de Wittgenstein es que deben existir proposiciones simples inanalizables si es que todas las proposiciones han de tener un significado determinado y no mantener simplemente relaciones lógicas internas unas respecto de las otras. Esto puede considerarse una analogía muy generalizada del principio empirista tradicional de que para que cada concepto o proposición sea significativo debe derivarse en parte de la experiencia del mundo. Lo que hace posible que una oración exprese una proposición elemental es que sea

una representación de un posible estado de cosas, una configuración posible de objetos que, si se presentara, constituiría un hecho. La proposición, en tanto que combinación de nombres, representa el estado de cosas, en tanto que combinación de objetos. Si los objetos nombrados están combinados de esa forma, la proposición es entonces verdadera. Las proposiciones y los estados de cosas que ellas representan deben tener una forma común, pero esto, a su vez, no puede ser descrito mediante proposiciones, sólo puede ser mostrado. Los nombres, al igual que los objetos, son incompletos y tienen sólo un número limitado de combinaciones. Nuestra capacidad para combinar los nombres en aquellos modos en que los objetos no están combinados explica las creencias erróneas, y nuestra capacidad para reordenarlos explica nuestra comprensión de las oraciones cuyo significado no nos ha sido explicado. Si hemos de pensar o hablar, entonces debe haber proposiciones fundamentales que deriven su significado y su verdad de la correspondencia pictórica con estados de cosas y hechos, respectivamente. A partir de este primer principio, Wittgenstein derivó, por un lado, su ontología de hechos y objetos, y, por otro, su teoría de las partes no elementales del lenguaje.

3. Las oraciones que no expresan proposiciones pictóricas elementales son, o bien colecciones, evidentes o encubiertas, de proposiciones elementales, o bien no expresan proposiciones en absoluto y están desprovistas de significado. Aquellas que sí expresan proposiciones compuestas son funciones veritativas de proposiciones elementales, generadas a partir de estas últimas mediante las operaciones de negación y conjunción, y deben por completo su significado y valor veritativo a los de sus componentes elementales. Afirmar una proposición compuesta no es más que afirmar conjuntamente, o negar, una colección de proposiciones elementales. En una afirmación

compuesta no hay nada más que aquello que está contenido en sus elementos. Esto implica que los conceptos lógicos «no», «y», «si», «todo» no describen cosa alguna del mundo, son simplemente artificios estructurales apropiados para afirmar proposiciones elementales, que son los soportes últimos del significado y la verdad. La explicación que da Wittgenstein de las proposiciones compuestas es la teoría pura, formal, del análisis reductivo y estableció el análisis de todo el movimiento. La filosofía concebida como el análisis de las proposiciones se constituye en una búsqueda de traducciones de varias clases de oraciones que las muestren como funciones veritativas explícitas de proposiciones elementales.

4. Dentro del dominio de las proposiciones compuestas se pueden destacar dos casos límites en los cuales el valor veritativo del compuesto sigue siendo el mismo cualesquiera que sean los valores veritativos de los componentes elementales. Se trata de las tautologías tales como «*p* o no *p*», que son siempre verdaderas, y las contradicciones como «*p* y no *p*», que son siempre falsas. La verdad o falsedad de estos casos-límite está simplemente determinada por su estructura veritativo-funcional; no necesitamos conocer cómo son las cosas del mundo para saber si son verdaderas o falsas, y, en consecuencia, no nos dicen nada acerca del mundo. Su verdad o falsedad es tal que Wittgenstein los llama sin-sentidos, aunque esto no quiere decir que sean absurdos. En una notación completamente explícita, en donde la constitución elemental de las proposiciones compuestas estuviera aclarada por las oraciones que las expresan, las tautologías, verdaderas en todo estado de cosas, y las contradicciones, que no son verdaderas en ningún estado de cosas, serían superfluas. Las leyes de la lógica constituyen una clase particularmente importante de tautologías. Estos condicionales tautológicos, al igual que otras tautologías,

no dicen nada acerca del mundo. Su verdad está determinada por el significado y la disposición de los términos lógicos no descriptivos que aparecen en ellas. En estos condicionales, el consecuente es simplemente una repetición de una parte o de todo el antecedente y, en tanto que leyes de la lógica, es posible la deducción del consecuente a partir del antecedente. Por lo tanto, la inferencia deductiva no es más que una reiteración parcial o total, en la conclusión, de lo que se había dicho en las premisas. La deducción no proporciona información nueva y se podría prescindir de ella en una notación completamente explícita, ya que una simple inspección podría decirnos cuáles son las consecuencias lógicas de una proposición. Wittgenstein sostenía que la matemática consistía en ecuaciones de las que, en principio, podía prescindirse igualmente. La identidad de significado entre las expresiones afirmadas por las proposiciones matemáticas sería proporcionada por la identidad de las expresiones mismas. En general, las conexiones lógicamente necesarias existen porque tenemos diferentes modos alternativos de decir la misma cosa. La oscuridad en la conexión lógica es el precio que tenemos que pagar por las ventajas de la abreviación. Wittgenstein interpretó la probabilidad como una clase particular de relación lógica entre la hipótesis y los elementos de prueba. Considera todos los estados de cosas que puedan ser concebidos aisladamente y que sean relevantes para la verdad o falsedad de la hipótesis y los elementos de prueba. La proporción entre los estados de cosas en los cuales ambos son verdaderos y aquellos en los que son verdaderos los elementos de prueba, tomados aisladamente, es la probabilidad de la hipótesis respecto de los elementos de prueba. Wittgenstein no trató el problema de la justificación de la inducción, pero definió la inducción como la tendencia a buscar las teorías más simples que sean consistentes con lo que sabemos de antemano.

5. El abismo al que arrojó a todas las oraciones que no son elementales en sí mismas ni equivalentes en significado a algún conjunto de oraciones elementales no es enteramente amorfo. Hay en él tres clases diferentes de sinsentidos que son deplorables en distinto grado. I) Los sinsentidos que constituyen la metafísica tradicional son los menos excusables. «La mayoría de las proposiciones y de los interrogantes que se encuentran en los trabajos filosóficos no son falsos sino carentes de significado ... surgen debido a nuestro fracaso en comprender la lógica de nuestro lenguaje.» II) Las oraciones semánticas acerca de las relaciones pictóricas entre el lenguaje y el mundo que constituyen el *Tractatus* mismo exhiben una clase de sinsentidos más tolerable. Wittgenstein declara con el fervor de Epiménides: «mis proposiciones sirven como elucidaciones en este sentido: cualquiera que me entienda terminará por reconocerlas como sinsentidos, cuando las haya usado como escalones para elevarse más allá de ellas». En otras palabras, la filosofía de Wittgenstein es un sinsentido indispensable y no un sinsentido vano como lo es la metafísica tradicional. Al intentar eludir la autodestructividad de esta doctrina, Wittgenstein sostiene que la filosofía no es una teoría, no se resuelve en un cuerpo de verdades afirmables, sino que es una actividad, la de aclarar el significado de las proposiciones. El fundamento de estas enigmáticas conclusiones reside en el argumento incuestionado y literalmente falso de que la relación entre una representación y lo que ella representa no puede ser descripta. III) Finalmente, se encuentran los que podrían llamarse sinsentidos más hondos, las profundidades trascendentales o místicas de la moralidad y de la religión. «La ética no puede expresarse en palabras.» «Dios no se revela a sí mismo *en* el mundo.» «Lo místico no es *cómo* están las cosas en el mundo, sino que *éste* exista.» Al rechazar la filosofía académica tradicional, Wittgenstein exageró sus diferencias tanto respecto de su

propia teoría como de aquello que elevaba a la categoría de místico. Sin duda, la mayor parte de ella puede clasificarse como un análisis técnico y neutral del tipo que él mismo practicaba o bien como espiritualmente edificante.

Como ya se ha sugerido, Russell no aceptó este cuerpo de ideas radical, sistemático y estrechamente integrado, sin hacer antes ciertas modificaciones y adiciones. Sus principales modificaciones fueron su teoría menos dramática de la relación entre las proposiciones y los hechos, a la que él consideró como una relación de semejanza estructural, no pictórica, y su explicación de la naturaleza de los hechos, mucho menos pulidamente uniforme y monista. Para Wittgenstein, todos los hechos eran atómicos o elementales, eran objetos simples directamente combinados. Russell se sintió obligado a admitir también los hechos negativos y los generales, aunque consideró posible reducir los hechos conjuntivos y disyuntivos, y encontró gran dificultad con los hechos psicológicos de la clase representada por «*A* cree que *p*». Dado que estas expresiones no son funciones veritativas de las proposiciones en las que recae la creencia, parecería que las proposiciones deben ser aceptadas como objetos simples, como constituyentes irreductibles del mundo, a menos que se encuentre alguna otra técnica de eliminación. Russell, aunque no totalmente convencido, se inclinó por la teoría conductista de las proposiciones de creencia ofrecida por el empirismo radical de William James.

Su interpretación tradicionalmente empirista de las proposiciones elementales tuvo mayor influencia e importancia. Entendía que éstas informaban acerca del acaecimiento de sensaciones e imágenes, o sea de las percepciones a la manera de Hume, y, de acuerdo con esta interpretación, elaboró una ontología sensualista, que consideraba los sucesos sensoriales momentáneos y privados como la materia real del mundo. Siguiendo a James una vez más, des-

cribió esta teoría acerca de las proposiciones y de los hechos últimos como un monismo neutral y dirigió sus energías a la tarea de bosquejar la reducción de los objetos materiales y de las mentes, de que se ocupan el conocimiento vulgar y científico, a los sucesos elementales que los componen. *Conocimiento del mundo externo* (1914) expone su teoría de los objetos materiales como un sistema estructuralmente regular de sucesos: los percibidos (sensa) y los no percibidos (sensibilia). Llamó «perspectiva» al sistema de sucesos percibidos o perceptibles en un momento dado desde un lugar determinado, y definió «mente», en tanto que percipiente, como una serie de perspectivas que coincidían en posición con las situaciones sucesivas de un cerebro y que estuvieran relacionadas por la característica típicamente mental de causación mnémica en la cual los sucesos pueden ser influidos por causas temporalmente remotas. En su obra *Análisis del espíritu* (1921), extendió esta teoría de la materia y de los percipientes hasta cubrir la mente en su totalidad, incluyendo sus aspectos no percipientes. Finalmente, tal como ya había hecho con la percepción, redujo la conciencia, el pensamiento, la creencia, el conocimiento, la emoción, el deseo y la voluntad a configuraciones complejas de sensaciones e imágenes. En algunos casos, la vía reductiva hacia la meta empírica se realizaba a través de una reducción a comportamientos corporales, especialmente en lo que se refiere a los estados mentales inconscientes del psicoanálisis de Freud.

El período intermedio de la filosofía de Russell tomó la forma característica del manifiesto de una minoría disidente antes que la de una presentación rígidamente sistemática de lo que esencialmente eran sus propias ideas. Las vacilantes complicaciones que introdujo en la dogmática simetría del *Tractatus* tuvieron su paralelo en la crítica amistosa, aunque fundamental, del positivismo lógico contenida en sus libros *Investigación sobre el significado y la verdad*

(1940) y *El conocimiento humano* (1948). La tristemente breve carrera de F. P. Ramsey, que murió en 1930 a los veintiséis años de edad, contenía un trabajo original lo suficientemente poderoso como para mostrar que se podría haber intentado una reconciliación entre las ideas de Russell y las de Wittgenstein bastante diferente de la que proporcionaron los positivistas lógicos. En el poco tiempo de que dispuso, Ramsey introdujo modificaciones importantes a la lógica matemática de Russell con su simplificación de la teoría de los tipos y su eliminación de los supuestos extra-lógicos contingentes del sistema. Particularmente promisorios fueron sus estudios sobre filosofía de la ciencia que incluían una teoría de las leyes de la naturaleza consideradas como reglas más que como proposiciones, con el propósito de zanjar la polémica acerca de los hechos generales, y también algunas interesantes ideas sobre la inducción y la probabilidad, en particular, la sugerencia de que la inducción podría considerarse, junto con la percepción y la memoria, como una de las fuentes originales de la filosofía [1].

Los positivistas lógicos del Círculo de Viena fueron más lejos que Russell en sus enmiendas a la doctrina del *Tractatus*, aunque retomaron sus lineamientos principales más resueltamente que él. Adoptaron y desarrollaron considerablemente la idea de que todas las proposiciones significativas que versaban sobre cuestiones de hecho podían reducirse a proposiciones elementales o básicas, así como también la teoría de que la lógica y la matemática eran analíticas, y rechazaron las expresiones de la metafísica, de la religión y de la ética por considerarlas no significativas. Sin embargo, no aceptaron las diferencias ontológicas que Wittgenstein y Russell habían extraído de su teoría del significado. Más aún, insistieron en

[1] F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays* (Londres, 1931).

que no había ninguna relación de semejanza entre las proposiciones y los hechos, fuera pictórica o estructural; en su concepción, la relación entre ambas era puramente convencional. Coincidían con Russell en que las proposiciones elementales eran informes de la experiencia inmediata y, de acuerdo con ello, formularon en su conocido principio de verificabilidad el requerimiento de que todas las afirmaciones significativas debían ser informes directos de la experiencia, o bien ser reducibles a ellos. Este principio establecía que una oración expresaba una proposición significativa sólo si su verdad o falsedad podía ser establecida recurriendo a la experiencia. Y, en cuanto al otro extremo de la filosofía de Wittgenstein, por así decirlo, adoptaron una posición muy diferente respecto de la naturaleza de la filosofía. La rechazaron en tanto que ontología junto con el resto de la metafísica, pero la aceptaron en tanto que análisis como una teoría de las conexiones lógicas entre las proposiciones, colocándola así a salvo dentro del dominio de lo significativo como un tipo de lógica. En contra de la ontología de Russell y Wittgenstein sostuvieron que no podía otorgársele significación metafísica alguna a la distinción entre lo simple, dado y no analizable, por una parte, y lo complejo, inferido y reductible, por otra. Los objetos materiales y las mentes existen exactamente en el mismo sentido en que existen los elementos sensoriales a partir de los cuales se construyen. La cuestión empírica acerca de si existían elementos sensoriales relacionados en la forma apropiada era la única controversia significativa que podía surgir respecto de la existencia de las cosas materiales y de las mentes.

Sin embargo, quedaba todavía una seria dificultad por salvar. La interpretación de un tipo particular de proposiciones como dadas y no reducibles ulteriormente poseía un carácter ambiguo. Podía considerársela o bien como una proposición perteneciente al análisis de las relaciones internas del discurso, dado

que no había ninguna clase de proposiciones lógicamente previa a la clase interpretada como elemental, o bien como una proposición de la semántica acerca de las relaciones del lenguaje con el mundo. En tanto que análisis, una teoría de los elementos parece ser una convención o una propuesta para la cual hubiera alternativas legítimas. En tanto que semántica, parecía inverificablemente metafísica. La aceptación del primer punto de vista condujo al principio de tolerancia de Carnap y a su aplicación a los lenguajes artificiales que tienen como base enunciados intersubjetivamente verificables acerca de objetos físicos. El miedo al segundo punto de vista, hasta que fue disipado por la teoría de la verdad de Tarski, estimuló la adopción de un tipo de teoría de la coherencia que sostenía que la verdad de una proposición consistía en su relación con otras proposiciones, convencionalmente adoptadas, y no en la relación con el mundo extralingüístico requerido por la teoría de la correspondencia.

En Gran Bretaña, Ayer presentó estas ideas de modo lúcido y persuasivo en *Lenguaje, verdad y lógica* (1936). Allí, desarrolló una versión más radical de las creencias filosóficas comunes a los filósofos analíticos de la década del 30. Este grupo incluía, además de Ayer, a R. B. Braithwaite, Max Black y a partidarios de la doctrina de Moore como C. Lewy, y a dos filósofos que más tarde tomaron direcciones completamente nuevas: Ryle y Wisdom. La mayoría de ellos, junto con los otros colaboradores de la revista *Analysis*, sostuvieron al mismo tiempo la mayor parte de las opiniones siguientes, que definen un punto de vista típicamente analítico comparable al realismo típico ya bosquejado. No hay sustancias, ya que los individuos, analizados de acuerdo con la teoría de las descripciones, son haces de cualidades. Por otra parte, los universales pueden ser definidos en función de grupos de singulares relacionados por su semejanza. El significado consiste en principio en la

verificabilidad, y una proposición es verdadera si corresponde a las experiencias que por convención la verificarían. Toda verdad necesaria de la lógica, de la matemática o de la filosofía es analítica, o sea, está determinada por los significados convencionalmente asignados a los elementos del lenguaje. La certeza es privativa de las verdades necesarias y de las proposiciones básicas que describen la experiencia inmediata; las proposiciones empíricas complejas nunca pueden ser más que probables. Los objetos materiales son construcciones lógicas a partir de impresiones sensibles. Las mentes son o bien construcciones a partir de experiencias introspectivas o bien construcciones de segundo orden a partir del comportamiento de los cuerpos humanos, o bien ambas cosas. En todo caso, los criterios de identidad personal son físicos. La causalidad es la conexión regular, y las entidades teóricas de la ciencia son un conjunto ulterior de construcciones de segundo orden, analizable en función del comportamiento de los objetos materiales y así, en una segunda reducción, son analizables en función de impresiones sensibles. La tarea de la ciencia, como la de la creencia perceptual ordinaria, consiste en la predicción de experiencias sensibles. No se puede probar que la inducción proporcione predicciones verdaderas, pero el hecho de que sea racional está analíticamente determinado por el significado de la palabra *racional.* La probabilidad de un suceso dadas ciertas condiciones se sigue de la frecuencia con que ocurren los sucesos de esa clase dentro de esas condiciones. Hay buen fundamento empírico para pensar que toda acción humana tiene una causa, pero esto no prueba que todas ellas estén determinadas, cosa que sólo puede mostrarse por un determinismo universal. Los juicios de valor no son enunciados acerca de hechos sino expresiones emotivas o imperativos. En ninguno de estos casos son verdaderas o falsas. Las expresiones religiosas o metafísicas son inverificables y, en consecuencia, carecen

de sentido. La filosofía de tipo no metafísico consta de proposiciones analíticas acerca de las relaciones lógicas de las diferentes clases de elementos lingüísticos. Más específicamente, su misión es clasificar las proposiciones según sus diferentes formas para eliminar las que son metafísicas y trazar las relaciones lógicas que hay entre las restantes.

Las ideas del período intermedio de Russell y del *Tractatus* de Wittgenstein, sirvieron de enlace a todo el positivismo lógico continental y constituyeron las principales fuentes de la doctrina analítica ortodoxa. Pero las últimas enseñanzas de Moore tuvieron una gran influencia y explican las diferencias de opinión, y aún más, de énfasis entre aquellas ideas y el positivismo lógico propiamente dicho. La principal preocupación de Moore en este período fue el problema de la percepción. Siempre consideró que el problema consistía en dar cuenta de las creencias acerca de los objetos materiales en función de impresiones sensibles que fueran elementos que las probaran. Moore no pensó que el propósito de esta investigación era justificar nuestras creencias acerca de los objetos materiales, de muchas de las cuales, sostenía, que sabemos con certeza que son verdaderas. La tarea de una teoría de la percepción era, más bien, proporcionar un análisis de las proposiciones que debemos comprender previamente en algún sentido, ya que a menudo sabemos con certeza que son verdaderas. La definición de esta variedad especial de comprensión filosófica, que se distingue de la comprensión vulgar que basta para que haya conocimiento y que además se adquiere a partir del análisis filosófico, fue un problema que preocupó mucho a Moore, quien, sin embargo, nunca pudo encontrar una solución ni siquiera aproximada. Los filósofos más jóvenes, que presentaron como teoría la identificación de la filosofía con el análisis que Moore adoptó en la práctica, compartían su interés tanto respecto de los temas metodológicos como del problema espe-

cífico de la percepción que era el que más interesaba. Durante la década de 1930, continuó la controversia dentro de la escuela acerca de la viabilidad y de la articulación pormenorizada de la reducción fenomenalista de las proposiciones sobre objetos materiales a proposiciones sobre datos sensibles, y también acerca de la naturaleza y justificación del análisis filosófico en general. En su obra *Foundations of Empirical Knowledge* (1940), Ayer desarrolló un fenomenalismo que debía mucho, tal como él mismo lo reconoció, al libro de Price *Perception*. Defendió en él la opinión de que los enunciados que se refieren a objetos materiales podían ser totalmente traducidos a enunciados acerca de datos sensibles, e hizo esta defensa en contra de los realistas, por una parte, que sostenían que la traducción que se proponía era imposible, y por otra, en contra de los formalistas, como Carnap en su fase fisicalista y convencionalista, quienes sostenían que era innecesaria. Los debates acerca del análisis no llevaron a conclusiones definitivas. En general, sus defensores oscilaron durante esa década entre una interpretación ontológica que evaluaba el éxito de un análisis por su poder para revelar la forma de los hechos, y una interpretación que definía el análisis como completo cuando expresaba la proposición que era analizada como una función veritativa explícita de proposiciones básicas o elementales. También fue bastante ampliamente aceptada la opinión de Moore de que el objetivo del análisis no era justificar sino elucidar. Esta concepción de la naturaleza aclaratoria de la filosofía ha sobrevivido al ideal del análisis riguroso y formal con el que estaba originariamente asociada. Los análisis detallados e informales de los filósofos lingüísticos del período de posguerra se dirigieron hacia la comprensión y no hacia la crítica de nuestras creencias comunes. En los años en que la filosofía del análisis lógico se encontraba en pleno desarrollo y ejercía mayor influencia, comenzó a gestarse el agente de su

destrucción. Durante la década de 1930, Wittgenstein elaboraba y transmitía oralmente a pequeños grupos de Cambridge, el punto de partida radicalmente nuevo de su filosofía posterior. En las postrimerías de la guerra, las ideas publicadas más tarde en *Investigaciones filosóficas* eran ampliamente conocidas, lo suficiente como para transformarse en la corriente dominante del pensamiento al reanudarse la actividad filosófica.

LA FILOSOFIA POSTERIOR DE WITTGENSTEIN

Tras la publicación del *Tractatus*, Wittgenstein había abandonado un tanto la filosofía hasta que volvió a Cambridge en 1929. Desde entonces, y hasta que se retiró en 1947, elaboró gradualmente un conjunto de ideas profundas, oscuras y no concluyentes que se publicó, tras su muerte, como *Investigaciones filosóficas* (1953). Estas nuevas opiniones fueron comunicadas en forma oral a pequeños grupos de filósofos que seguían a Wittgenstein, y los manuscritos de sus clases circularon subrepticiamente. La dedicación de Wittgenstein al esoterismo, tanto en la comunicación como en la expresión de sus pensamientos, hizo que fuera difícil entenderlos y con frecuencia fueron mal interpretados.

A primera vista, parece que lo único que tienen en común el *Tractatus* y las *Investigaciones* es la oscuridad. Pero, en realidad, son oscuros de diferente manera. Mientras el primero de los libros está presentado en un estilo de rigor deductivo y marmóreo, con aforismos expresados en el tono invariante de una revelación profética, el otro libro carece de cohesión, está expresado en lenguaje coloquial y el modo en que está redactado es un tanto variado, allí las argumentaciones aparecen mezcladas dentro de un conglomerado de problemas, de insinuaciones persuasivas, y de vaticinios fortuitos que siguen el es-

tilo del primer libro. Más aún, el contenido de los dos libros parece ser diametralmente opuesto. El *Tractatus* considera el lenguaje como una esencia lógicamente rígida, oculta bajo la superficie contingente del modo de hablar cotidiano, como un esqueleto que ha de ser desenterrado por un análisis profundo. Las *Investigaciones*, en cambio, aceptan el lenguaje tal como se presenta a la observación, como una colección viva, asistemática y polimorfa de convenciones útiles que sirven al hombre para una gran cantidad de usos no fácilmente clasificables.

Desde ángulos muy diferentes ambos libros examinan el mismo problema: la relación del lenguaje con el mundo. Aunque Wittgenstein terminó rechazando la mayoría de las opiniones singulares del *Tractatus*, el hecho de que, en las *Investigaciones*, dedicara tanto espacio a refutarlas muestra que, aun cuando las respuestas del primer libro estuviesen equivocadas, no lo estaban los interrogantes para los cuales habían sido ofrecidas. Pero Wittgenstein no abandonó todo lo que había expuesto en el *Tractatus*. En particular, reafirmó, aunque de una manera diferente, su primitiva tesis acerca de la imposibilidad de la filosofía. Quizá, la característica menos digerible del *Tractatus* era su pretensión de refutarse a sí mismo con la afirmación de que las oraciones de que estaba compuesto eran intentos no significativos de decir lo que sólo podía ser mostrado y de que, en el mejor de los casos, no eran sino una escalera que debía ser ascendida para luego rechazarse de un puntapié. En las *Investigaciones*, esta característica se constituyó en la teoría filosófica de que la misión de la filosofía no es proponer teorías sino sólo describir hechos acerca del lenguaje que son ya perfectamente familiares, organizando estas descripciones familiares de un modo destinado a romper en nuestras mentes el sostén de las confusiones y de las paradojas filosóficas.

En los últimos cuarenta años, la filosofía británica

habría sido muy diferente, y más pobre, si Wittgenstein hubiera seguido literalmente sus propias prohibiciones. En realidad, se pueden comprender perfectamente la mayoría de las proposiciones del *Tractatus*; y las *Investigaciones* son mucho más que un tejido de detalladas advertencias acerca del uso real de las palabras, que era lo que el autor creía que debían ser. Están llenas de grandes teorías filosóficas, originales, que ofrecen un amplio campo de discusión, y también de argumentaciones en su apoyo. En la práctica, aun los más leales de entre sus discípulos (y él exigía un alto grado de lealtad) consideran que su apasionada reacción contra la idea de considerarse a sí mismo un filósofo teórico es una aberración, tal como proclaman abiertamente aquellos que admiran el resto de su obra. Históricamente considerada, las dos generaciones de filósofos británicos que han recibido su influencia ignoraron pura y simplemente estas disposiciones auto-negadoras. Al excluir del conjunto de sus expresiones aquellas necesarias para hacer inteligible el resto, extrajeron de cada uno de sus libros un sistema filosófico amplio y coherente. Del *Tractatus* extrajeron el análisis lógico de la década de 1930, y de las *Investigaciones* la filosofía lingüística del período comprendido entre 1945 y 1960.

El sistema de las *Investigaciones* tiene tres partes principales que se distinguen fácilmente a pesar de sus numerosas y complicadas interrelaciones. En primer lugar, encontramos una teoría del significado diametralmente opuesta al atomismo lógico del *Tractatus*; es una teoría que busca el significado de las palabras en el uso que se hace de ellas en los actos públicos de comunicación entre los usuarios del lenguaje, y no en ninguno de los objetos que ellas representan, según consideremos estos objetos en un mundo exterior a nosotros o como existentes dentro de nuestra mente. En segundo lugar, encontramos una teoría acerca de la naturaleza de la filosofía cuya

finalidad no es, como ya hemos visto, proponer teorías sino más bien la tarea negativa de disolver la metafísica, la filosofía en su sentido tradicional, la afirmación confusa y enredada de los enunciados paradójicos que están en conflicto con nuestras creencias cotidianas del sentido común, de las que sabemos perfectamente bien que son verdaderas. Finalmente, encontramos una teoría de la mente, la parte de las *Investigaciones* en la que Wittgenstein empieza un trabajo totalmente nuevo, que interpreta nuestras descripciones de los actos y los estados mentales no como refiriéndose a algo privado existente en la corriente de nuestra conciencia sino como algo gobernado por criterios que mencionan las circunstancias, la conducta y las tendencias del comportamiento de las personas descritas. Si hay algo en el *Tractatus de* Wittgenstein que anticipa su teoría posterior de la mente es su críptica exposición del problema del análisis de las oraciones que expresan creencias, que fue lo que hizo que Russell deseara profundamente indagarlo en su introducción al *Tractatus*.

El punto fundamental de la nueva teoría del significado de Wittgenstein es que el significado de una palabra no es de ninguna manera el objeto que representa. Es verdad que representar cosas es la característica del significado de algunas palabras, pero éstas, los nombres propios, constituyen sólo una pequeña parte, especial y no representativa, del lenguaje tomado en su totalidad. Y aun en el caso de estas palabras, el objeto que representan no constituye su significado, el cual es, más bien, su poder convencionalmente establecido para representar objetos. Wittgenstein cree que nos dejamos llevar en demasía por el modelo de la definición ostensiva, la correlación directa entre las palabras y los elementos del mundo y, en consecuencia, por la idea de que señalar un objeto es una forma, de alguna manera autoexplicativa, de dar el significado de una palabra

pronunciada en el momento de realizar el acto de señalar. Pero la definición ostensiva es justamente un uso convencional del acto de señalar cosas, que puede usarse también para dar órdenes más que para introducir nuevos términos. Es decir que, antes de que el señalar pueda otorgar significado a una palabra hay que entender a ésta como significativa.

Una pregunta típicamente filosófica es: «¿En qué consiste el significado de una palabra?»; esto reclama una investigación que no sabemos cómo dirigir. Para descubrir qué es el significado debemos considerar los problemas que surgen acerca del significado fuera de los contextos filosóficos, a saber: ¿cómo se aprende o se explica el significado de una palabra?, ¿cuándo podemos decir que una persona entiende el significado de una palabra? Si enfocamos el problema de esta manera, considerando las apariciones cotidianas y familiares de la palabra «significado», veremos que hablar acerca del significado de una palabra es hablar acerca del modo en que se la usa. Decir que un hombre ha aprendido o entiende el significado de una palabra es simplemente decir que ha aprendido o entiende cómo usarla, que ha logrado integrarse en una convención social ya establecida. La identificación del significado con el modo en que se usa una palabra encierra cierta vaguedad, pero esto es inevitable, puesto que las palabras se usan de muchas maneras diferentes y tienen muchos tipos distintos de significado.

La forma de la pregunta original sugiere que hay un modo preeminente en que las palabras significan, y este supuesto lleva a opiniones tales como la de que la tarea básica de las palabras es describir, o, como dice el *Tractatus*, representar. Pero, si podemos alejar nuestra atención de la forma engañosa de la pregunta original y observamos el uso que hacemos de las palabras en toda su diversidad real, veremos que el lenguaje tiene muchos otros usos además del de describir cosas. Lo usamos para dar órdenes, para

expresar nuestros sentimientos, para hacer advertencias, para incitar, para hacer preguntas. No debe suponerse que hay algún elemento común a todos estos usos diferentes del lenguaje, alguna esencia residual del significado que está presente en todos ellos. Remitiéndonos al famoso símil de Wittgenstein, podemos decir que los usos del lenguaje se asemejan a juegos. Debido a que usamos una misma palabra para referirnos a una gran variedad de juegos, nos sentimos inclinados a imaginar que todos ellos tienen, como por arte de magia, alguna propiedad en común. Pero no es así. Los juegos tienen solamente un parecido de familia; hay una gran colección de semejanzas de las que sólo unas pocas serán comunes a dos cualesquiera de las prácticas que llamamos juegos. Para poner de manifiesto esta multiplicidad de usos, Wittgenstein puso juntos los dos términos de su símil en la noción de juego lingüístico, que es un modelo simplificado de un aspecto particular de nuestro lenguaje, estudiado aisladamente por ser concebido como el lenguaje total de un grupo de personas. Estas son abstracciones artificiales del lenguaje tal y como es, ya que los usos del lenguaje se superponen aún más de lo que lo hacen la mayoría de los juegos. Las piezas, es decir, las palabras, que usamos en un juego lingüístico cualquiera pueden ser igualmente usadas en muchos juegos lingüísticos diferentes.

La insistencia de Wittgenstein en la multiplicidad de los diferentes usos de las palabras tiene un sabor igualitario. Se opone a la idea de que ciertas formas del lenguaje sean privilegiadas de un modo especial, de que sean significativas en algún sentido único y fundamental. Por tanto, rechaza su primitiva idea de las oraciones elementales construidas por nombres propios no analizables mediante técnicas lógicas y de los hechos atómicos y los objetos simples que se suponían les correspondían. Ningún tipo de discurso es intrínsecamente simple o básico. La simplicidad es

siempre una noción relativa a aquello de lo que ya tenemos una aprehensión clara. En consecuencia, no hay ningún análisis único para dividir las proposiciones en sus elementos intrínsecamente no analizables. Depende de las circunstancias la elección del tipo de análisis útil que provea una real aclaración, depende justamente de aquello que resulte problemático en las proposiciones que se están examinando. En realidad, no aceptaría el «análisis» como una descripción auténtica de sus posteriores investigaciones acerca del significado. El supuesto de que la traducción es la técnica ideal para aclarar el significado se basa en otra imagen excesivamente simplificada de los trabajos sobre el lenguaje, en aquella que trata el lenguaje como cálculo lógico, y que es tan confusa e irrelevante como la que considera que la esencia de la significación consiste en la representación. Excepto en ciertas áreas técnicas especiales, el lenguaje no está lógicamente reglamentado a la manera de un cálculo. Si lo estuviera, sería totalmente incapaz de lograr los fines que ahora cumple. Desde un punto de vista formal, la elasticidad del lenguaje es lo que nos permite darle nuevos usos, agregar nuevas tareas a las que ya tiene. Resume su teoría del significado diciendo que los juegos lingüísticos, dentro de los que tienen significado las palabras aisladas, son formas de vida, modos de actividad gobernados por sistemas de reglas. Una forma de vida incluye actitudes, intereses y comportamientos; es algo mucho más amplio que el manejo de un cálculo claramente especificado.

La teoría del significado de Wittgenstein aclara que la filosofía, entendida como elucidación del significado, será algo muy distinto de la construcción de una jerarquía de modos del discurso rígidamente formal emprendida en el *Tractatus*. Tendría que ser más complicada y más variada en su técnica que la filosofía del análisis lógico con su ambición de lograr reglas exactas de traducción. Pero nada de lo dicho

hasta aquí implica el ascetismo extremo de su concepción de la filosofía finalmente formulada. La filosofía no es ninguna investigación sobre el significado. Consiste en investigaciones sobre el significado dirigidas hacia un propósito en particular, la resolución de un tipo especial de confusión o enredo. Lo que distingue la idea de Wittgenstein acerca del método propio de la filosofía de la idea de Austin es la relevancia que aquél otorga a las confusiones metafísicas. Austin parece estar interesado en las reglas del lenguaje en función de ellas mismas y, de acuerdo con esto, despliega un empirismo baconiano acerca del lenguaje en su práctica filosófica. Muchas de las delicadas discriminaciones que aparecen en sus escritos no tienen más que una relación secundaria con los problemas filosóficos de que se ocupa y no agregan nada al desarrollo de la línea principal de la argumentación. La opinión de Wittgenstein es que los hombres tienden naturalmente hacia la metafísica, a hacer afirmaciones que nos preocupan por el enfrentamiento entre su aparente inevitabilidad deductiva por una parte, y su incompatibilidad con las creencias corrientes y bien asentadas del sentido común, por la otra. Está de acuerdo con Moore en que, en este enfrentamiento, son las paradojas metafísicas las que deben hacerse a un lado. Sostiene que surgen de una mala interpretación de la lógica de nuestro lenguaje y tienen su origen en la engañosa influencia de las analogías verbales insidiosas. La gramática superficial de las palabras, como él la llama, el evidente parecido entre formas discursivas que tienen usos muy diferentes, nos lleva a establecer comparaciones y a tergiversar así su gramática profunda. La tarea de la filosofía es socavar estas intoxicantes analogías revelando la gramática profunda, atrayendo nuestra atención sobre el funcionamiento real de las palabras confusas en toda su variedad. Repudia, además, la metáfora incluida en la frase «gramática profunda» insistiendo en que los hechos so-

bre el lenguaje de los que nuestra atención se aleja a causa de las analogías engañosas, no están ocultos, en el sentido ordinario de estar encubiertos. Lo que ocurre es más bien que pasamos por alto el esquema presente en el dominio total de los usos del lenguaje porque lo observamos desde un ángulo particular en detrimento de los otros, así como pasamos por alto el dibujo de una alfombra cuando la miramos desde un ángulo incorrecto. No necesitamos mirar la alfombra con instrumentos especiales ni darle la vuelta y examinar su revés, que era, a grandes rasgos, la propuesta del *Tractatus*, sino cambiar nuestra actitud frente a ella y liberarnos de la constricción de la rutina y de las respuestas mecánicas. A menudo, la metafísica surge porque consideramos las palabras en conexiones extrañas que sólo aparecen en los escritos de los filósofos. En esos casos, el lenguaje no funciona, no hay reglas establecidas para usar las palabras en estas conexiones y nos vemos compelidos por ello a recurrir a analogías más o menos dudosas para suplir esa carencia. Para superar este tipo de confusión necesitamos examinar el lenguaje en su funcionamiento, en su familiar labor cotidiana.

Wittgenstein concluye que no forma parte de la labor de la filosofía reformar el lenguaje; debe dejarlo todo tal como está. No pretende decir que el lenguaje no pueda ser cambiado sino más bien que tales cambios deben surgir de las necesidades concretas de los usuarios del lenguaje y no de la reflexión abstracta acerca de la naturaleza del lenguaje. Otra conclusión adicional es que el filósofo no debe simplemente reemplazar las viejas analogías, malas y engañosas, por otras nuevas, pues parece suponer que éstas no traerán aparejada ninguna mejora a las teorías que reemplacen. Lo que debe hacer es simplemente describir el lenguaje tal y como funciona en su labor cotidiana, reunir datos para que se nos aclare el esquema real de sus usos. Todo lo que aparece en el esquema nos es ya perfectamente

familiar; la misión del filósofo es hacernos comprender que eso constituye un esquema. Ambas conclusiones han sido criticadas. En la medida en que los filósofos del pasado han sido arrastrados a hacer afirmaciones carentes de sentido a causa de las malas interpretaciones del uso real de las palabras, le corresponderá a la filosofía correctiva aclarar estos malentendidos sacando a la luz aquel uso real. Pero la tesis original acerca de las causas de la metafísica no está establecida de modo muy convincente. Aún más, no se ha proporcionado ningún test efectivo que permita determinar cuándo algo es metafísico en el mal sentido del término. En realidad, hay filósofos que se pusieron en evidencia debido a la forma sorprendente y anti-intuitiva en que presentaron sus conclusiones, por ejemplo: Bradley y McTaggart. Pero otros, Aristóteles y Kant son, quizá, los ejemplos más notables, buscaron siempre conciliar sus conclusiones con el conocimiento comúnmente aceptado. Wittgenstein ofrece algunos tests para la metafísica, pero poseen un carácter impreciso y subjetivo: el sentimiento de un tipo particular de confusión, la de no saber el camino a seguir. Su rechazo completo de la noción de la filosofía como crítica de los modos de pensar habituales se pone de manifiesto en su actitud frente al problema de justificar los tipos de creencia. Dice que para descubrir lo que justifica cierto tipo de creencia todo lo que tenemos que hacer es ver qué se acepta generalmente como justificación. Entonces, el papel de la filosofía es puramente negativo; se trata de eliminar obstáculos para permitir la comprensión y no de tarea de descubrimiento. En otro de sus valiosos símiles compara la filosofía con la terapia psicoanalítica, que no descubre simplemente qué es lo que les pasa a los neuróticos para luego decírselo, sino que gradualmente los induce a reconocer la significación real de sus palabras y acciones. Pero, volviendo a la otra conclusión de Wittgenstein según la cual la filosofía debe

simplemente describir y tomar nota, no teorizar, el psicoanalista tiene una teoría acerca de la naturaleza del mal de su paciente que éste puede llegar a entender. Wittgenstein no completa el paralelo con el caso de un paciente metafísico que tenga una represión o resistencia al análisis. Su opinión de que el análisis filosófico debe usar técnicas más variadas y complejas que la traducción estricta que se exigía en la década de los 30 está mejor fundada que sus doctrinas de que sólo puede describir el uso establecido de las palabras, no explicarlas, ni criticarlas, y tampoco tratar de mejorarlas, y de que esta descripción sólo se puede llevar a cabo con propiedad mediante la acumulación de ejemplos y no mediante ningún tipo de términos generales o teóricos. En realidad, su presentación de la filosofía anterior como filosofía patológica no parece haber sido confirmada por demasiados éxitos terapéuticos. Los problemas que se propuso eliminar se rehusaron obstinadamente a permanecer muertos. La historia refuta su concepción de que no es misión de la filosofía interferir en el uso actual que hacemos de las palabras o en nuestros patrones actuales de argumentación. El lenguaje de la ciencia moderna y los criterios para determinar lo que ha de considerarse como elemento de prueba, que oponía a la confianza en la autoridad, la escritura y el silogismo fueron creaciones de los filósofos del siglo diecisiete. Finalmente, sus propios trabajos muestran claramente que, pese a los esfuerzos ímprobos, ningún tipo de filosofía puede limitarse a presentar una lista de usos de las palabras, a modo de ejemplos. El propósito de reunir dichos ejemplos es corregir una analogía errónea, y hacer esto es, inevitablemente, presentar una analogía correcta. Si las *Investigaciones filosóficas* no hubieran sido más que el álbum de los usos aceptados de las palabras, como debió suceder de acuerdo con la teoría de su autor, no habrían tenido una influencia tan

grande y tan ampliamente iluminadora como la que realmente han tenido.

El problema filosófico particular que más atrajo la atención de Wittgenstein en las *Investigaciones* es el de la naturaleza de la mente o, para decirlo en su terminología, el del lenguaje con que comunicamos y describimos nuestros estados mentales y los de los demás. Aquí esgrime argumentos en contra de la doctrina metafísica del dualismo permanente entre la mente y el cuerpo, explicitada por Platón y Descartes, pero, según parece, profundamente enraizada en nuestro modo corriente de pensar. Esta doctrina sostiene que los estados mentales existen en mundos privados propios de los cuales sólo una persona tiene conciencia en forma directa. Las paradojas que surgen de esta teoría son, ante todo, la idea de que nunca podemos saber qué está pasando en la mente de otra persona, y también la dificultad quizá más vieja de entender cómo las cosas pueden actuar unas sobre otras cuando son tan diferentes entre sí como lo son los estados mentales y los corporales, de acuerdo con esta teoría. La analogía errónea que se encuentra tras los absurdos escépticos del dualismo es la que se establece entre «Veo un árbol» o «Toco esta piedra» por una parte, y «Siento dolor» y «Entiendo este cálculo» por la otra. Así como las dos primeras oraciones informan sobre la percepción de objetos físicos y sobre cierta acción sobre ellos, de igual modo se suponía que las otras dos informan sobre percepciones y acciones mentales. Así, se concibe el mundo como conteniendo, junto con los objetos materiales y los actos de su manipulación, objetos mentales como los dolores, y actos o procesos mentales como el entender, el significar y el pensar.

Wittgenstein sostiene que nuestro vocabulario mental no se refiere a actos y estados internos. No niega tanto la existencia de experiencias privadas como que puedan servir de criterios para el empleo de palabras que hagan referencia a lo mental. En su opinión, de-

cir que alguien está en un determinado estado mental es decir que está en una situación cualquiera de entre una enorme colección de situaciones públicamente observables, que está haciendo o está dispuesto a hacer cualquier cosa de entre una enorme colección de cosas públicamente observables. Una palabra que haga referencia a algo mental no es el nombre de ninguna cosa común, ni tampoco el nombre de ninguna cosa privada. Ofrece dos argumentos para apoyar su teoría. En primer lugar, examina en detalle el funcionamiento de una selección representativa de conceptos mentales, y, en segundo lugar, cuenta con un argumento general para probar que es imposible un lenguaje privado que se refiera a experiencias de las que puede ser consciente una sola persona.

El concepto particular más importante y sugestivo que investiga es el de comprensión. El dualista supone que cuando alguien que está aprendiendo dice «ahora comprendo», está informando sobre una experiencia privada de comprensión. Pero sea cual fuere la experiencia que tenga replica Wittgenstein, no puede ser el sentido, y por tanto el criterio de verdad, de lo dicho por esa persona. Lo que decide si realmente entiende o no, por ejemplo, una división extensa, es si puede o no repetir, a continuación, esa operación por sus propios medios, preferiblemente si se le da un material nuevo para descartar la posibilidad de que haya aprendido de memoria la disposición de los números. Aprender algo es ser capaz de utilizarlo. Podría pensarse que podemos anular esta objeción mediante una ulterior especificación de la mencionada experiencia de comprensión. ¿Acaso podría la experiencia no tomar la forma de una comprensión privada de una imagen o fórmula que dé el quid de la operación que se pretende haber comprendido? En contra de esta sugerencia, Wittgenstein arguye que una imagen, o una fórmula, no dice cuál es su propia aplicación. Debe comprenderse y sólo su correcta

aplicación puede establecer si ha sido comprendida. Una imagen o una fórmula dada puede ser interpretada o comprendida de diferentes maneras. Sólo su aplicación públicamente observable puede mostrar si la interpretación realizada es la correcta. Se aplica esencialmente el mismo argumento al concepto de significar algo con una palabra. Lo que una persona quiere significar cuando usa una palabra no es una experiencia privada y, en particular, no es una imagen que a su vez sea un símbolo que pueda ser significado, es decir, usado, de muy diferentes maneras. Sólo se descubre el significado que una persona asigna a una palabra cuando se consideran las cosas a las que aplica la palabra y aquellas a las que no la aplica, así como también los contextos verbales, los enunciados y los argumentos, en los que la emplea. De ello se sigue que el pensamiento no es un proceso interior que acompaña al habla ni es el criterio para calificar de inteligente y no de cháchara una alocución determinada, pues pensar lo que uno está diciendo no es más que significar lo que uno está diciendo. El mismo tratamiento general reciben los conceptos emocionales, como la esperanza y el miedo. Todos estos conceptos derivan su significación del contexto que proporcionan las gentes a las que se les atribuyen y no de ningún suceso privado que ocurra dentro de ellas. Los conceptos hasta aquí considerados se relacionan con las formas más altas de la mentalidad y, en cualquier caso sólo pueden atribuirse en alto grado a criaturas que sean seres humanos, al menos en la medida en que utilicen un lenguaje. En estos casos, una característica importante del «medio ambiente o contexto» es lo que dirán las personas a las que se atribuyen. Wittgenstein pregunta: ¿Qué sentido tiene la suposición de que un perro tiene miedo de algo que puede ocurrir la semana próxima?

Después de haber sostenido que el contexto públicamente observable es, de hecho, el criterio de las aplicaciones que hacemos en estos ejemplos de las

palabras que hacen referencia a lo mental, Wittgenstein pasa a probar que esto debe ser así, ya que no podría haber un lenguaje cuyo uso estuviera totalmente determinado por experiencias privadas. Podría parecer que puedo tomar la decisión de pronunciar cierta palabra cada vez que me suceda una sensación particular como esta que estoy experimentando ahora. Esta decisión proporcionaría un criterio que aplicaría cada vez que se repitiera la misma sensación. Pero, se pregunta: ¿Qué significado tendría la cuestión acerca de si una sensación dada es igual a la que se eligió como criterio? Sólo podríamos comparar la sensación actual con el recuerdo de su predecesora y, ¿cómo podríamos eliminar la posibilidad de que nuestra memoria nos estuviera jugando una mala pasada? Concluye diciendo que el lenguaje es un fenómeno esencialmente social. Los ruidos no son expresiones lingüísticas a menos que estén gobernados por reglas, a menos que haya una técnica para distinguir el uso correcto de las palabras del uso incorrecto. Esta condición no puede ser satisfecha en un lenguaje privado, y la articulación de palabras introducidas como nombres de sensaciones privadas no sería más que una «ceremonia vacía». Por esta razón, aquellas palabras que hacen referencia a lo mental deben estar conectadas, y lo están, con características de nuestra situación que, en principio, cualquiera puede observar. Todo proceso interno debe tener sus criterios externos.

Este tratamiento parece menos aplicable al concepto de dolor, y Wittgenstein lo considera extensamente. Aquí, nuevamente, es importante considerar el modo en que se aprende a usar las palabras que se están examinando. Ahora bien, aprendemos a usar las palabras «me duele» de otras personas que dicen que estamos doloridos basándose en nuestras circunstancias y en nuestro comportamiento. Pero nosotros no decimos que estamos doloridos realizando una inferencia similar. Wittgenstein sostiene que en

realidad no descubrimos ni averiguamos en absoluto que estamos doloridos. No es algo de lo que podamos dudar y, en consecuencia, no podemos decir con propiedad que lo sabemos. No usamos ningún criterio para las expresiones del tipo de «me duele» y es un enunciado incorregible, en el sentido de que no podemos estar honestamente equivocados respecto de él. Si dudo en decir que estoy dolorido, esto muestra que no es exactamente dolor lo que estoy sintiendo sino algo que se le parece, quizá una molestia. Wittgenstein dice que los enunciados de dolor en primera persona son, en realidad, extensiones del comportamiento natural de dolor, son alternativas convencionales de tipo exclamativo que nos han enseñado a adoptar. No son tanto descripciones de dolor como manifestaciones de dolor.

En opinión de Wittgenstein, la voluntad no es más privada e interna que el pensamiento y el sentimiento. La diferencia que hay entre que yo levante mi brazo y mi brazo levantándose simplemente en el aire no consiste en que en el primer caso haya un acto interior de la voluntad. Lo que habitualmente caracteriza el movimiento voluntario es la ausencia de sorpresa. Las intenciones, una vez más, no son estados privados. Habitualmente sé con certeza cuáles son mis intenciones, pero esto no se apoya en ninguna clase de observación interior. Afirma que hay un paralelo con el conocimiento que tenemos de los movimientos y posiciones de nuestro cuerpo. No tenemos que mirar para ver dónde están nuestros brazos, pero tampoco se trata de ningún sentimiento reconocible.

El fundamento de esta teoría del lenguaje mental, que se inspira en el problema metafísico acerca de nuestro conocimiento de las otras mentes, es que no existe tal problema general. No puede haber lenguaje mental alguno con el que pueda hablar acerca de mi propia mente a menos que haya un lenguaje mental público que yo domine. No dice que cualquier enun-

ciado acerca de la mente de otra persona se deduzca estrictamente de cualquier conjunto de enunciados sobre su comportamiento. Sin embargo, todo el fundamento que se requiere para justificar nuestras creencias acerca de otras personas está dado por lo que ellos hacen y dicen. Creer que otras personas tienen sentimientos similares a los que nosotros mismos experimentamos no consiste en la aceptación de un conjunto determinado de proposiciones, sino que más bien se pone de manifiesto a través del modo en que tratamos a las otras personas, por ejemplo, en nuestras actitudes de piedad y consideración para con ellas.

Durante muchos años, el único modo de acceder a la filosofía de Wittgenstein que tuvieron los filósofos que no pertenecían a su círculo inmediato fue el que proporcionaban los escritos de John Wisdom, una serie de alegres y entretenidos artículos recopilados en *Other Minds* (1952) y *Philosophy and Psychoanalysis* (1953). Cuando los propios escritos de Wittgenstein se publicaron, tras su muerte, se hizo evidente que Wisdom no se había limitado a divulgar el pensamiento de Wittgenstein sino que lo había desarrollado de un modo original y realmente personal. En el fondo, Wisdom estaba temperamentalmente más ligado a la idea de que no podían solucionarse los problemas filosóficos de la manera habitual de lo que Wittgenstein lo había estado nunca. Uno de los aspectos de la doctrina de Wisdom era que ninguna teoría filosófica puede ser más que verdadera a medias. Esto lo llevó a ser mucho más indulgente que Wittgenstein con la especulación metafísica tradicional. Parecía ver a la filosofía como un modo de sostener mentalmente teorías diametralmente opuestas: por un lado, los argumentos de la metafísica tradicional, por el otro, las tesis igualmente generales que Wittgenstein tuvo que afirmar inevitablemente por negar la metafísica. Para Wisdom, las proposiciones metafísicas no eran productos inservibles aunque

sintomáticos de analogías erróneas; eran representaciones exageradas de las afinidades lógicas reales que hay entre las diferentes clases de enunciados. La exageración a que se refería era doble: surgía, en parte, de una falta de calificación, una tendencia a tratar las semejanzas como identidades, y, en parte, de expresar en un lenguaje ontológico hechos de naturaleza lógica o conceptual. Si confrontamos dos teorías metafísicas incompatibles, nos encontraremos a menudo con que ambas son correctas en parte, dado que cada una de ellas nos hace notar las afinidades lógicas reales. Pero todo tipo de enunciado es único y tiene su propio tipo de lógica, así que ninguna de estas comparaciones metafísicas puede garantizarse totalmente. Quizá deberían considerarse recomendaciones o decisiones acerca de cómo deberían usarse las palabras más que como descripciones del lenguaje tal cual es.

Waismann, otro de los principales seguidores y expositores de Wittgenstein, mantuvo con él una relación más ambigua; tal vez a causa de lo mucho que debía a Wittgenstein enfatizó tanto sus diferencias con él. Así, cuando criticaba a Wittgenstein, lo hacía sobre la base de las propias teorías de Wittgenstein y aún más, usaba los ejemplos de Wittgenstein al hacerlo. Su principal trabajo, *Logic, Language and Philosophy*, que no ha sido publicado todavía, fue bosquejado por vez primera en la década de 1930. Es una explicación admirablemente lúcida de la última filosofía de Wittgenstein, mucho más clara y menos tortuosa que cualquiera de las que escribió el propio Wittgenstein. Waismann enfatizó dos aspectos particulares de la filosofía de Wittgenstein: la interpretación convencionalista de la lógica y de la matemática y la doctrina de la inexactitud intrínseca del lenguaje. Rechazó como utopía irrelevante la aplicación al lenguaje natural del ideal formal de un cálculo lógico. En su opinión, el lenguaje estaba compuesto por un número de estratos, informes subjeti-

vos, descripciones perceptuales y teorías científicas, por ejemplo, dentro de los cuales debían encontrarse las relaciones estrictas de implicación lógica y la identidad de significado, pero entre las cuales prevalecían relaciones mucho menos estrictas. Los problemas característicos de la filosofía surgen junto a estas relaciones que se mantienen entre los estratos en las «líneas de demarcación» que las separan.

Los sucesores directos de Wittgenstein han permanecido leales a su concepción de la filosofía como una actividad que no puede formular sus resultados. Por otra parte, los filósofos oxonianos del lenguaje ordinario han tomado de él sus doctrinas positivas acerca de la naturaleza del significado y de los conceptos mentales, pero las desarrollaron en una forma más sistemática. Aceptaron ampliamente su opinión acerca de la naturaleza de la metafísica y acerca del hecho de que estuviera causada por una mala interpretación del uso real de las palabras. Esto los llevó a conceder mayor atención que Wittgenstein a su funcionamiento real. Aun cuando no lo siguieron en su decisión de rechazar la posibilidad de la teorización filosófica, muchos, bajo la influencia de Austin, sospecharon de todo lo que fuera muy general a la manera de una teoría. Pero estaban más impresionados por su dificultad que convencidos de su imposibilidad.

LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE ORDINARIO

Indudablemente Oxford ha sido el centro de la actividad filosófica inglesa de posguerra. Ha recuperado la posición que tenía a fines del siglo XIX, en la época de Green y Bradley, y que había pasado a Cambridge a comienzos de este siglo, con la iniciación de las carreras filosóficas de Russell y Moore, manteniéndose allí hasta el retiro de Wittgenstein en 1947. Nada hay en esto de sorprendente. Si hay algo extraño es que Oxford pudiera perder su posición

dominante. El sistema de estudios de Oxford obliga a que la filosofía sea una parte sustancial, que va de una cuarta parte a la mitad, del trabajo de un estudiante de cada cinco, aproximadamente. Como resultado, los profesores de filosofía de Oxford son por lo menos cuatro veces más numerosos que los de cualquier otra institución universitaria de Gran Bretaña.

Cuando la universidad retornó a su actividad normal, al acabar la guerra, Ryle ocupó la principal cátedra de filosofía, que había permanecido vacante desde la muerte de Collingwood en 1943, y Austin comenzó sus discusiones semanales que pronto se convirtieron en el lugar en que se elaboraban las nuevas ideas y desde donde se propagaron entre los filósofos más jóvenes. Los filósofos que pertenecían al movimiento del lenguaje ordinario coincidían con Wittgenstein en cierto número de puntos generales. Como él, pensaban que la tarea de la filosofía consistía en la crítica. Consideraban que el objeto de su crítica venía dado por aquellas proposiciones generales acerca del conocimiento y del mundo que, desafiando el sentido común, constituían la filosofía metafísica tradicional. Creían que el método propio de esa crítica consiste en demostrar, prestando cuidadosa atención a los usos corrientes de las palabras, que esas proposiciones metafísicas encarnan usos erróneos del lenguaje al mismo tiempo que se apoyan en ellos. Pero había diferencias significativas tanto respecto de la doctrina como del método. Los filósofos del lenguaje ordinario no compartían la opinión de Wittgenstein de que la filosofía no era una actividad teorizante. Creían que la descripción del uso o del significado de las palabras era un empleo del lenguaje tan bueno y con tanto significado como cualquier otro, y por eso no planteaban objeción alguna a la teorización filosófica más general. En la práctica, sin embargo, aunque Ryle estaba preparado para expresar una determinada filosofía de la mente en una forma única e intransigente, Austin, convencido

de que la simplificación excesiva era la enfermedad profesional de los filósofos, se concentró en la crítica negativa muy detallada, lo que le proporcionó gran ascendiente y, por ello, representatividad.

Si bien diferían a ese respecto, Ryle y Austin coincidían en rechazar la idea de Wittgenstein de considerar a la filosofía como una empresa terapéutica encaminada a reparar un tipo característico de confusión intelectual. Consideraban estas dificultades como alicientes para la tarea sistemática de establecer la lógica informal del uso ordinario de las expresiones o, como incluso Ryle lo describió, como la labor de hacer un mapa de la geografía lógica de los conceptos. En términos generales, el método de los filósofos de Oxford se situaba en algún lugar entre el método que seguía Wittgenstein y los métodos de los positivistas lógicos de la década de 1930. Con los positivistas y en contra de Wittgenstein, creían que la tarea de la filosofía era la de señalar las propiedades y relaciones lógicas de las distintas formas del discurso de una manera sistemática. Pero con Wittgenstein y en contra de los positivistas rechazaban el ideal de perfección lingüística sugerido por la lógica formal, dedicándose a describir el lenguaje tal como efectivamente es antes que a extraer de él alguna esencia ideal o proponer un sistema conceptual lógicamente superior como una alternativa de aquél. En particular, como implica la frase «lógica informal», rechazaban las pretensiones de que la lógica formal corriente fuera un instrumento adecuado para el análisis filosófico. Admitieron el valor intrínseco y el interés de la construcción de sistemas formales, su idoneidad para el análisis de los lenguajes especiales e intelectualizados de la matemática y de la física teórica, y su utilidad ejemplar como juegos lingüísticos. Pero pensaron que la pasión de los lógicos formales por la economía conducía a borrar distinciones que no pueden dejar de reconocerse si

se quiere entender el lenguaje en toda la extensión de sus usos.

La mayoría de las doctrinas principales de Ryle estaban preformadas en su primer ensayo importante, «Systematically Misleading Expressions» (1931)[2]. Su principal propósito es examinar en detalle algunos aspectos de la doctrina de Wittgenstein según la cual las palabras no obtienen su significado porque nombren objetos. Específicamente, Ryle arguye que aun los sujetos gramaticales de las oraciones, que aparentan al menos referirse a algo, no siempre lo hacen. Al final del ensayo hace un breve resumen del método propio de la filosofía. Su tarea consiste en elucidar la forma lógica escondida de las afirmaciones con que expresamos nuestras creencias. «La filosofía —dice— es un ejercicio de reformulación sistemática.» En el curso de su argumentación menciona, entre la clase de las expresiones engañosas aparentemente referenciales, las frases que parecen denotar entidades mentales tales como los sentimientos, las ideas y los conceptos. El verdadero sujeto lógico de un enunciado que, aparentemente, se refiere a los sentimientos de un hombre es el hombre mismo, de quien se dice que está en un cierto estado o condición, y no algún objeto metafísicamente interno.

La preocupación de Ryle por el método de la filosofía ha continuado. Aunque aceptó la idea de que la filosofía debía revelar la forma lógica, desde un comienzo desconfiaba de la primera teoría de Wittgenstein según la cual la forma lógica de un enunciado estaba determinada por alguna correspondencia natural, en cuanto al orden, entre los elementos del enunciado y los elementos del hecho que el enunciado establecía. Tal como él lo consideraba, la investigación se realiza dentro del lenguaje; consiste

[2] *Aristotelian Society Proceedings*, 1931-1932. Reimpreso en *Logic and Language*, editada por A. Flew (primera serie, Oxford, 1951).

en distinguir entre afirmaciones gramaticalmente similares como «*x* es rojo» y «*x* es soluble», donde el segundo enunciado implica una serie lógicamente complicada de enunciados de la misma clase que el primero. Su modo predilecto de señalar estas diferencias está desarrollado en su ensayo «Categories» (1937)[3]. Las expresiones gramaticalmente similares son de distinta categoría si no pueden, en general, sustituirse unas por las otras sin caer en el absurdo, y si los enunciados en que figuran tienen diferentes implicaciones o distinto poder lógico. En la muy elaborada tesis que expuso en *Philosophical Arguments* (1945) y que aplicó de modo notable en *El concepto de lo mental* (1949) considera que la tarea de la filosofía es explicitar las reglas que seguimos irreflexivamente en nuestro uso corriente de las palabras, que su tarea es «reemplazar los hábitos categoriales por disciplinas categoriales». En *Dilemmas* (1956) considera una forma especial de este intento. Allí sostiene que la filosofía está llamada a decidir en los conflictos entre otras formas de investigación. Afirma que el origen de los problemas tales como el de la libertad de la voluntad radica en una mala aplicación de conceptos que pertenecen al ámbito de la explicación científica al ámbito de la evaluación ética. El filósofo debe zanjar la disputa mostrando cuáles son los límites de la aplicación correcta de las nociones que originan el problema.

Ryle ha continuado también con el estudio de la naturaleza del significado, que fue el principal objetivo de su primer ensayo. Sus ideas están elaboradas de una manera más completa en su contribución al trabajo *British Philosophy in the Mid-Century* (1956) titulada «The Theory of Meaning». Su propósito principal en este campo ha sido corregir los errores de

[3] *Aristotelian Society Proceedings*, 1937-1938. Reimpreso en *Logic and Language*, editada por A. Flew (segunda serie, Oxford, 1953).

lo que puede llamarse el denotacionismo, una posición que Ryle encuentra en su forma más general en *Meaning and Necessity* de Carnap. Mientras Carnap reconoce dos tipos de significado, uno intensional y otro extensional, para cada clase de expresiones, Ryle insiste, primero, en que sólo la intensión de un término puede ser considerada propiamente como su significado y, en segundo lugar, en que los significados no son objetos de ninguna clase y en que no debería hablarse de ellos como si lo fueran. Uno de los términos pseudo-referenciales examinados en el primer ensayo era «el significado de "*x*"». En la tesis de Ryle, hablar del significado de un término no es hablar acerca de algún objeto abstracto o platónico correlacionado con aquél, sino, más bien, hablar de la tarea o función que le ha sido asignada convencionalmente. En efecto, su propósito es reemplazar la doctrina de los significados como esencias examinables intelectualmente, común a Russell y a los fenomenólogos, por una explicación conductista de la cuestión. Un término tiene significado si hay gente que lo entienda y su comprensión consiste en la disposición a pronunciarlo en ciertas circunstancias, a asociarlo con otras palabras determinadas, y a inferir enunciados que lo contengan a partir de un conjunto de otros enunciados. En esta teoría no se menciona ningún tercer reino platónico, sólo se tienen en cuenta los hábitos lingüísticos observables de los seres humanos.

En *El concepto de lo mental*, la principal obra de Ryle, sus ideas acerca del método se aplican a un extenso, pero interrelacionado, conjunto de problemas filosóficos. Si su lógica filosófica va directamente contra el platonismo, su filosofía de la mente es partidaria de la demolición del cartesianismo. Esa teoría sostiene que el mundo de nuestra experiencia contiene dos clases de entidades radicalmente diferentes: los objetos físicos dispuestos en el espacio, y los objetos mentales o conscientes que pertenecen

a cada mente en particular. Para Ryle, el cartesianismo es un error categorial que infiere erróneamente de la forma gramatical del discurso sobre los poderes y operaciones de la mente que, junto con el mundo común de los objetos físicos, hay un vasto número de mundos privados, para cada uno de los cuales alguna mente particular tiene un acceso privilegiado, pero que permanecen cerrados y aislados entre sí. Los filósofos cartesianos han reificado equivocadamente las referencias aparentes de nuestro vocabulario acerca de lo mental. Lo que tomaron como enunciados acerca de sucesos presentes en una multitud de mundos privados se refieren, en rigor, a disposiciones de ciertos objetos del mundo físico que poseen inteligencia y sensibilidad. Hablar de las creencias o emociones de un hombre no es decir qué es lo que está haciendo interiormente sino, más bien, hablar de una manera resumida acerca de un amplio ámbito de cosas directamente observables que está dispuesto a hacer. Decir que «*x* está colérico» es atribuirle una disposición a gritar, romper cosas y golpear a la gente; no es un informe acerca de un suceso privado que ocurre en la corriente de su conciencia. De aquí se extrae una importante consecuencia: el rechazo de cualquier asimetría entre el conocimiento de uno mismo y el conocimiento de los otros. De acuerdo con Ryle, el modo en que descubro mis propios estados mentales es muy similar al modo en que descubro los estados mentales de los otros. De ello se sigue que no hay ningún modo privilegiado de acceder a los hechos mentales, que la diferencia entre mi conocimiento de mí mismo y mi conocimiento de los otros es sólo de grado.

Algunos críticos han encontrado, en el libro de Ryle, muchas investigaciones iluminadoras sobre tópicos especiales, más fructíferas y atractivas que su tesis general. Entre éstas puede mencionarse la subordinación del saber qué (o sea la aprehensión de proposiciones, sobre la que se concentraron mucho

los filósofos) al saber cómo, o sea la capacidad de realizar exitosamente determinadas tareas. Su explicación del intelecto se relaciona con esto. Concibe su uso no como un proceso interno previo y paralelo al habla o a cualquier otra actividad corporal, sino como la manera en que son llevadas a cabo las actividades corporales, la disposición del agente para corregir errores y enfrentarse a dificultades; es algo que se cimenta en el cómo y no en el qué. Un importante capítulo sobre la percepción niega que sus objetos inmediatos sean las sensaciones y, por lo tanto, que la sensación sea la forma primaria del conocimiento empírico de donde se deban inferir las creencias sobre objetos materiales. Aunque la sensación es integrante de la observación, Ryle piensa que es un error lógico considerarla como un modo de adquirir conocimiento. También es importante en su ataque a lo que él llama «el mito de las voliciones». La acción voluntaria no se distingue de los movimientos corporales reflejos o accidentales porque surjan después de un acto interior de la voluntad. Rechaza esta teoría de una manera peculiar al considerar que da lugar a un círculo vicioso, ya que sólo puede contestarse la pregunta que presenta en cuanto a la volición o a alguna otra forma de esos supuestos actos de la voluntad, postulando otros actos de la voluntad adicionales en una serie interminable.

Ryle, aunque representa la mayor figura de la reciente filosofía oxoniana, no es la más característica. Una década y media después de la guerra, J. L. Austin, que murió en 1960, marcó sin duda alguna el tono de la actividad filosófica. A pesar de su vivaz preocupación por los detalles peculiares del habla corriente, Ryle ha seguido siendo un filósofo sistemático, al estilo de Russell, el primer Wittgenstein y los positivistas lógicos, y a pesar de la novedad de su enfoque, *El análisis de la mente* se parece al *Tractatus* y al *Logische Aufbau der Welt* de Carnap en

cuanto ejercicio de análisis reductivo. Con Austin, la filosofía del lenguaje ordinario muestra decididamente sus méritos. Austin describió la disciplina que inventó, practicó y creyó claramente que era el método más necesario, si no el único posible, de hacer filosofía como «gramática racional» o «fenomenología lingüística». Es un refinamiento seguramente sofisticado de la técnica de G. E. Moore, a quien Austin admiraba en alto grado, y debe también algo a la técnica de los realistas de Oxford que siguieron a Cook Wilson, en particular a la de Prichard. Tras ella está la creencia de que la mayoría de las filosofías anteriores habían simplificado en demasía, de forma desastrosa, las reglas del lenguaje extrayéndolas de un pequeño ámbito de ejemplos favoritos. El propósito de Austin era establecer las reglas del lenguaje por medio de una investigación cuidadosa y detallada del uso real de las palabras, guiada por un conjunto de ejemplos más amplio y variado. Hizo por su cuenta, con escrupulosa exactitud, lo que Wittgenstein había hecho con el propósito más limitado de debilitar la causa de las analogías seductoras y lo que Ryle estaba haciendo de modo auxiliar como parte de una construcción sistemática.

Gran parte del trabajo inicial de Austin se desarrolló en el campo de la lógica filosófica. En uno de sus primeros escritos, «The Meaning of a Word» (1940)[4], sostiene, con Ryle, que el significado de una palabra no es un objeto y, por lo tanto, que no puede haber una distinción general entre enunciados analíticos y sintéticos puesto que, como el significado no pertenece a la clase de cosas que se dividen en partes, no hay siempre una respuesta a la pregunta: «¿Es el predicado de este enunciado parte del suje-

[4] Trabajo publicado por primera vez en *Philosophical Papers* de Austin, editada por J. O. Urmson y G. J. Warnock (Oxford, 1961) [existe ed. cast. de Revista de Occidente].

to?». Además, no hay una respuesta general a la pregunta: «¿En qué consiste el significado de una palabra?». Sólo hay respuestas específicas de tipos diversos y complejos a las preguntas acerca del significado de determinadas palabras.

De una manera que anticipó la teoría de Strawson sobre la referencia, sostuvo que la deducibilidad no era la única clase de implicación y que la contradicción formal no era el único tipo de absurdo. Coincidiendo una vez más con Ryle, Austin atribuyó las teorías de los universales a la infundada suposición de que si una palabra tiene significado debe haber un objeto que sea el significado de esa palabra. Curiosamente, toma una posición diametralmente opuesta respecto del problema de la verdad, defendiendo la teoría muy generalizada de que la verdad de un enunciado consiste en su correspondencia con un hecho, en contra de la idea de Strawson de que llamar a un enunciado verdadero es simplemente rotularlo y no decir nada acerca de sus relaciones con el mundo extralingüístico.

La contribución quizá más original de Austin a la filosofía fue su teoría de las expresiones performativas que usó para desacreditar la tendencia de los filósofos a suponer que el uso fundamental y corriente del lenguaje es hacer afirmaciones o describir. Su ataque a lo que él llama «la falacia descriptiva» surgió de un examen del concepto de conocimiento llevado a cabo en su celebrado ensayo «Other Minds» (1956)[5]. Contra teorías como la de Cook Wilson, que sostenían que el conocimiento era algo único e inanalizable, sostuvo que lo que distingue el conocimiento de la creencia no reside en lo que es el conocimiento en sí mismo sino, más bien, en lo que hace aquel que pretende conocer comparado con

[5] *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 1946. Reimpreso en *Logic and Language* (segunda serie) y en *Philosophical Papers*.

alguien que formula una creencia. Pretender que se conoce es garantizar lo que se está diciendo y apelar a la propia autoridad para que otros lo crean; no es describir una actitud o un estado mental especiales. En opinión de Austin, es correcto dar esa garantía siempre que no exista ninguna razón específica relevante para dudar de las propias creencias. El hecho general de que los hombres están expuestos al error no es razón suficiente para abstenerse de hacer afirmaciones. Austin compara «Sé que *x*» con «Prometo hacer *y*» diciendo que son realizaciones más que meras descripciones, enfatizando, con Wittgenstein, la multiplicidad de usos con que el lenguaje puede ser utilizado. Con el tiempo, llegó a rechazar, por considerarla muy simplificada, la distinción original entre lo performativo y lo constativo. En su obra póstuma, *Palabras y acciones* (1962), el contraste entre decir simplemente cosas, verdadera o falsamente, y hacer cosas, «feliz» o «infelizmente», con oraciones, se desarrolla en forma de teoría más general que distingue, en cualquier acto lingüístico, el elemento locucionario, o sea lo que realmente se dice, el elemento ilocucionario, o sea el tipo de acto (prometer, aconsejar, preguntar, etc.) para el que se utiliza convencionalmente la oración en cuestión, y el elemento perlocucionario, o sea el efecto real del acto lingüístico en función del cual, quizá, se haya pronunciado originariamente la oración.

De igual importancia es el ataque que Austin lanza en sus escritos acerca de la percepción reunidos en *Sense and Sensibilia* (1962) a propósito de los principales argumentos utilizados por filósofos como Price y Ayer para mostrar que los objetos inmediatos de la percepción no son objetos materiales sino impresiones sensibles. Sus intentos de adjudicar un significado preciso al término «dato sensible» fueron socavados por un examen, de sutileza sin precedentes, de las palabras cruciales «parecer» (look), «aparecer» (appear), y «semejar» (seem). Sometió las in-

ferencias incluidas en el argumento de la ilusión a un escrutinio tan minucioso y destructivo como el que le correspondió a las premisas a partir de las cuales era afirmado. En particular, cuestionó la creencia de que las percepciones verídicas e ilusorias fueran indiscriminables desde el punto de vista del que percibe. Una demostración ingeniosa de la ambigüedad sistemática de la palabra «real» muestra la falta de claridad del argumento que afirma que lo que percibimos no es realidad sino apariencia. A continuación, Austin criticó la suposición casi universal de los epistemólogos que sostiene que existen fundamentos del conocimiento. En su opinión, no existe ninguna clase de enunciados que siempre, y por su naturaleza, constituyan los elementos de prueba de nuestras creencias acerca del mundo exterior. Ningún enunciado es básico en el sentido de no poder ser apoyado por ulteriores elementos de prueba. El principal interés de Austin aún no considerado tenía que ver con las suposiciones que subyacen al problema tradicional de la libertad de la voluntad. En su ensayo «A Plea for Excuses» (1956)[6], dice que los filósofos deberían considerar en detalle la amplia variedad de formas en que se limita o restringe la responsabilidad. Es un error suponer que hay un modo único y simple de dividir las acciones en libres y en no libres. Los accidentes, los errores, los descuidos y la falta de intención son significativamente diferentes unos de otros. En «Ifs and Cans» (1956)[7], criticó los intentos de algunos filósofos de interpretar el enunciado «*X* pudo haber actuado de otra manera», de una forma compatible con el determinismo, sosteniendo que es una elipsis de «*X* podría haber actuado de otra manera si se hubieran presentado tales y

[6] *Aristotelian Society Proceedings*, 1956-1957. Reimpreso en *Philosophical Papers*.
[7] *Proceedings of the British Academy*, 1956. Reimpreso en *Philosophical Papers*.

cuales condiciones» o bien equivalente a «*X habría* actuado de otra manera si se hubieran presentado tales y cuales condiciones».

De los otros filósofos oxonienses del período de posguerra, el más importante es sin duda P. F. Strawson. En sus primeros escritos se interesó principalmente por la aplicación de la lógica formal a los problemas de la filosofía que practicaban Russell y sus seguidores, entre los cuales destaca en la actualidad W. V. Quine, de la Universidad de Harvard. Strawson sostuvo que la lógica formal no era la anatomía genuina de la estructura oculta de nuestro equipo conceptual, sino una caricatura simplificada producida por el deseo de economía en la computación. Su crítica arremete por dos flancos. Por una parte, muestra cómo los lógicos distorsionan el sentido ordinario de las palabras formales como «si» y «o» al proyectar sus cálculos; por otra parte, critica la doctrina de la referencia incluida en la teoría de las descripciones de Russell, y en la interpretación de los enunciados generales de la teoría de la cuantificación de Frege. Mientras Russell consideraba que una afirmación singular que no tenía referente o una afirmación general cuyo referente era una clase vacía eran falsas, Strawson sostenía que no eran ni verdaderas ni falsas. Aunque son oraciones significativas, en tales circunstancias no lograban constituirse en afirmaciones y, en consecuencia, no dan lugar a la pregunta acerca de su valor veritativo. Casi a la manera de Austin, Strawson decía que los lógicos estaban trabajando con un conjunto de distinciones demasiado pequeño. Al restringirse a la noción de implicación, decidieron que «el *A* es *B*» implica «hay algo que es *A*», mientras que «todo *A* es *B*» no la implica. En su opinión, ninguna de las dos expresiones la implican sino que ambas la presuponen, en el sentido de que ninguna puede ser utilizada para hacer una afirmación a menos que sea verdadera. El desarrollo total de las consecuencias de su teoría

de la referencia en *Individuals* (1959) se tratará más adelante. Su teoría de la verdad, que también recuerda a Austin, a pesar de que éste la rechazó, sostenía que la función del predicado «es verdadero» no era describir los enunciados a los que se aplicaba sino justificarlos o confirmarlos. No hay diferencia en cuanto al contenido descriptivo de «*p*» y el de «*p* es verdadera» sino que difieren en fuerza o función. En ambas aparece *p*, pero en tanto que la primera no hace más que afirmarla, la segunda la afirma en circunstancias en que *p* ya ha sido afirmada o implicada. Hacia el final de su *Introduction to Logical Theory* (1952), Strawson presentó una influyente teoría sobre la inducción. Respondió al requerimiento de una justificación para la inducción, diciendo que no podía mostrarse sin circularidad que la inducción tendría éxito. Pero la proposición, no totalmente distinta, que afirma la racionalidad de la inducción es analítica, dado que proporciona una definición parcial de la racionalidad, y la racionalidad necesaria de la inducción es toda la justificación que puede tener o requerir.

Las ideas capitales de la filosofía del lenguaje ordinario han sido aplicadas por otros en una amplia variedad de dominios. Toulmin proporcionó un análisis performativo de la probabilidad[8] en el que se sostenía que la función del adverbio en «probablemente *p*» era de hacer una afirmación cautelosa y limitada, emitir consideraciones acerca de frecuencias observadas que sean entendidas como elementos de prueba para la afirmación y no como una especificación de su significado. Warnock criticó la identificación positivista del significado con la verificabilidad, utilizando la idea de Strawson de que la significación de una oración era previa a su utilización para hacer

[8] «Probability», *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 1950. Reimpreso en *Essays in Conceptual Analysis*, editada por A. Flew (Londres, 1956).

afirmaciones verdaderas o falsas y distinta de ella. En su libro sobre *Berkeley* (1953), sostuvo que los enunciados acerca de datos sensibles no eran, como decía el fenomenalismo, parte del significado de los enunciados acerca de objetos materiales, ni, como en el representacionalismo, elementos de prueba contingentes para ellos. Ambos estaban más bien relacionados como elementos de prueba fácticos para el juicio de un proceso judicial. Berlin sostuvo (en *Mind,* 1950), en su vigorosa crítica del fenomenalismo, una teoría de algún modo análoga acerca de la distinción lógica de los enunciados categóricos sobre objetos materiales y de los enunciados hipotéticos sobre datos sensibles que, según los fenomenalistas, eran idénticos en significado. D. F. Pears aplicó la técnica de la lógica filosófica de Austin en su demostración de la naturaleza vacía y tautológica de todas las teorías generales de los universales[9], todas ellas intentos de dar una explicación exhaustiva de por qué un predicado único se aplica a un número de diversas cosas individuales. Dice que tales teorías simplemente se repiten a sí mismas. En el fondo, no afirman sino que llamamos a ciertas cosas «*F*» porque todas ellas son *F*.

La filosofía de la mente de Ryle fue utilizada por P. L. Gardiner[10], en contra de las teorías idealistas de la explicación histórica como la de Collingwood, que dice que la tarea del historiador es revivir los pensamientos de los personajes del pasado, y también por A. G. N. Flew[11], contra los argumentos acerca de la existencia no material del alma humana presentados por los teólogos y por los que se dedican

[9] «Universals», en *Philosophical Quarterly,* 1950-1951. Reimpreso en *Logic and Language* (2.ª serie).

[10] *The Nature of Historical Explanation* (Oxford, 1952) y «Metaphysics and History» en *The Nature of Metaphysics,* editada por D. F. Pears (Londres, 1957).

[11] «Can a Man Witness His Own Funeral?», *Hibbert Journal,* 1955-1956.

a la investigación psicológica. T. W. Weldon afirmó [12] la vacuidad de los principios muy generales con los que los especialistas en filosofía de la política han tratado de justificar la obligación política. H. L. A. Hart hizo referencia a la teoría de la acción de Austin en sus importantes trabajos [13] sobre filosofía del derecho, examinando la responsabilidad, el castigo, la imputación causal y la definición misma del derecho.

El trabajo más influyente y más ampliamente discutido en el campo de la ética fue *Language of Morals* (1952) de R. M. Hare. Contenía una versión muy mejorada de la teoría no descriptiva presentada en 1930 por Ayer y C. L. Stevenson. Coincidiendo con ellos, y con Hume, en que no podía haber ninguna inferencia válida del «es» al «debe», en que los juicios de valor no pueden deducirse a partir de premisas totalmente descriptivas o fácticas, Hare interpretó los juicios de valor no como meras expresiones de sentimientos sino como afirmaciones implícitas de imperativos universales. Sostuvo que pueden darse razones fácticas para los juicios de valor pero sólo a la luz de principios de valor adoptados anteriormente y que deben elegirse los principios últimos del hombre. Estos no son verdaderos o falsos sino sinceros o insinceros: son sinceros si el que los afirma se conducen de acuerdo con ellos. Toulmin, en *Reason in Ethics* (1950) [existe ed. castellana de Alianza] coincidía con él en la distinción lógica entre lo descriptivo y lo evaluativo, pero argüía que la relevancia de los hechos para los valores no estaba determinada por principios libremente elegidos sino por reglas de inferencia evaluativa cuya aceptación como criterio de validez era una parte tan vital de la definición de la racionalidad como las reglas de inducción y deducción. En la obra

12 «Political Principles», en *Philosophy, Politics and Society*, editado por P. Laslett (Oxford, 1956).

13 *Definition and Theory in Jurisprudence* (Oxford, 1953); *Causation in Law*, con A. Honoré (Oxford, 1959).

Ethics (1954) de P. H. Nowell-Smith, se establecían iguales limitaciones sobre el alcance racionalmente admisible de las evaluaciones. Más recientemente, la propia distinción entre descriptivo y evaluativo, el punto de partida aceptado por la ética más reciente, llegó a ser particularmente criticado en los escritos de la señora de P. R. Foot [14].

Aunque sus miembros declaran a veces que nunca ha habido una cosa tal como la escuela de la filosofía del lenguaje ordinario, algo terminó con la muerte de Austin en 1960. Los tres trabajos póstumos de Austin le aseguran un lugar duradero en la historia de la filosofía, pero los más capaces de la generación que recibió su influencia se alejaron tanto de su análisis detallado como de su profunda fascinación respecto de la consolidada superficie del lenguaje hacia un hacer filosófico que es, a la vez, más sistemático y más especulativo. Lo que se persigue en *Individuals* de Strawson y en *Thought and Action* de Hampshire es una investigación de la naturaleza general y de la justificación del *statu quo* conceptual cuya anatomía precisa buscaba Austin. Pero antes de considerar la última fase del desarrollo de la filosofía inglesa, debe decirse algo acerca de los filósofos que descienden en línea más directa del atomismo y del positivismo lógicos, más inspirados en Russell que en Moore e influidos por la lógica y el avance científico más que por la autoridad del sentido común y el lenguaje ordinario.

LA TRADICION DEL ANALISIS LOGICO: POPPER Y AYER

Aunque Cambridge tenía bien poco de novedoso para ofrecer tras el retiro de Wittgenstein, Oxford no era

[14] «Moral Arguments», *Mind*, 1958; «When is a Principle a Moral Principle?», *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 1954.

la única fuente de ideas originales. Fue en el período de posguerra cuando Londres, por vez primera, logró ocupar una posición destacada en el plano filosófico, posición que estaba de acuerdo con su categoría de principal Universidad del país. Esto se debió en gran parte a la presencia en esta Universidad, de Popper y Ayer quienes, a pesar de sus diferencias, estaban unidos en su deseo de que «la filosofía londinense» fuera algo más que una expresión geográfica. Popper nunca fue miembro del Círculo de Viena y, en realidad, se manifestó decididamente contrario a muchas de sus doctrinas principales. Rechazó el criterio verificacionista del significado, la opinión de que las experiencias sensibles individuales son el fundamento del conocimiento, y la creencia de que la ciencia y el conocimiento vulgar se derivan de los sentidos mediante inferencias inductivas. A pesar de todo, se dedicó a los problemas favoritos de los positivistas. Utilizó algo que se parecía al criterio positivista del significado para deslindar la ciencia empírica de la metafísica, ofreció teorías alternativas respecto de los fundamentos y desarrollo del conocimiento y enfocó estos problemas de un modo muy similar, confiando en la lógica formal y desembarazado de la devoción intelectual de Oxford por el sentido común y el uso ordinario de las palabras. Ayer, por supuesto, había sido el más eficaz divulgador de las ideas del Círculo de Viena y su más fervoroso partidario en Gran Bretaña durante la década de 1930, y, aunque siempre había aplicado sus métodos más a las creencias ordinarias que a la matemática y a la ciencia natural y terminó por modificar, en gran medida, su radicalismo inicial, permaneció decididamente dentro de la tradición empirista.

Las ideas de Popper aparecieron por primera vez en su *Lógica de la investigación científica* (1935, traducida al inglés en 1959), y aunque las desarrolló y aplicó de modo imponente en los años subsiguientes, sus convicciones fundamentales no han sufrido

ningún cambio. Sus problemas básicos son dos: trazar una línea de demarcación entre la ciencia empírica y la metafísica, y establecer las condiciones que debe cumplir una teoría para que pueda ser aceptada como científica. Las soluciones que ofrece están conectadas entre sí por su relación de dependencia respecto del concepto de refutación. El punto de partida es el hecho de que las teorías, en virtud de su generalidad irrestricta, no pueden ser verificadas (he aquí el origen del problema de la inducción tal como lo planteaba Hume), pero, en cambio, pueden ser refutadas por un solo caso negativo. En la opinión de Popper, una teoría o una afirmación son empíricas en la medida en que permitan una refutación empírica. Las teorías no refutables o metafísicas no carecen de sentido, como sostenían los positivistas, sino que son, simplemente, no científicas. Las teorías no se construyen mediante un mecánico hábito inductivo de generalización ni tampoco se las puede justificar acumulando casos confirmatorios positivos. Comienzan como conjeturas imaginadas, y el propósito de la observación es tratar de refutarlas descubriendo la falsedad de las consecuencias observables que se pueden deducir de las teorías. La actitud científica es una actitud de esfuerzo constante por refutar conjeturas. Si una teoría resiste los tests más severos que podamos idear, entonces está corroborada y en esa medida merece ser aceptada, pero siempre queda la posibilidad de su posterior eliminación y reemplazo. Las consecuencias observables, potencialmente refutatorias, cuya deducibilidad a partir de una teoría prueba su *status* científico, no son proposiciones incorregibles acerca de la experiencia inmediata sino enunciados sobre cosas públicamente observables en lugares y tiempos particulares, y ellas mismas están sujetas a ulterior comprobación a la luz de la teoría aceptada con anterioridad. Por tanto, no hay límite lógico para el proceso de comprobación por dos razones: en primer lugar, el número ilimitado de enun-

ciados básicos implicados por la teoría, y en segundo lugar, la naturaleza provisional y convencional de la aceptación de estos enunciados básicos.

En consecuencia, el conocimiento no es una estructura construida mediante inferencias inductivas a partir de las indubitables comunicaciones de la sensación pasivamente recibidas. Es algo conjetural, teórico, y, por ello, activo; consiste en hacer preguntas acerca del mundo y buscar con tesón una respuesta negativa. La experiencia sensible puede estar causalmente relacionada con nuestras creencias pero no las proporciona ya hechas. Nuestras conjeturas acerca del mundo son creaciones libres y nuestra tendencia natural a formar teorías se vuelve ciencia sólo cuando está acompañada por una resuelta actitud crítica hacia sus producciones, cuando sólo se ocupa de creencias refutables y se esfuerza por descubrir cuáles son falsas de hecho. El desarrollo del conocimiento atraviesa tres estadios: primero, la formación intuitiva de una hipótesis, luego, la derivación lógica de sus consecuencias observables, y finalmente la exposición de estas consecuencias a tests empíricos. Si se refuta la hipótesis entonces debe ser revisada o totalmente reemplazada; si escapa a la refutación, queda corroborada en la medida en que haya sido enérgico el intento de refutarla. Cuanto más refutable sea una hipótesis más corroborada resultará al pasar exitosamente los tests. Popper muestra que la refutabilidad, la simplicidad y el contenido empírico de las hipótesis varían juntos y son, en realidad, la misma cosa observada desde diferentes ángulos. Los enunciados metafísicos carecen totalmente de estas características.

La fuerza de este sistema de ideas fundamentales se pone de manifiesto en la multitud de consecuencias importantes que Popper ha extraído de él. La primera de ellas es su rechazo de la teoría empirista tradicional acerca de la formación de conceptos. Hume creía que obtenemos los conceptos con los que cla-

sificamos las cosas a partir de las semejanzas observadas. Popper replica que la semejanza es siempre una semejanza parcial y depende del punto de vista que debemos adoptar en función de una elección o decisión previas. En consecuencia, los conceptos se hacen, no se encuentran. En segundo lugar, defiende la interpretación realista de las entidades teóricas de la ciencia natural en contra tanto del esencialismo, que sostiene que puede haber una explicación de los sucesos completa y final en función de un conjunto de esencias últimas, claras y distintas, como del instrumentalismo, que considera las teorías como instrumentos simbólicos útiles, como fórmulas para la predicción de experiencias que deben ser juzgadas en función de su utilidad más que de su verdad. En contra del esencialismo, sostiene que el proceso de descubrimiento científico es continuo y no puede ser completado; en contra del instrumentalismo, sostiene que las teorías científicas proporcionan información genuinamente nueva acerca de la estructura del mundo y no sólo un modo prolijo de disponer lo que sabemos acerca del orden de nuestras sensaciones. En conformidad con esto, interpreta la probabilidad como una tendencia objetiva de los objetos naturales y no subjetivamente como una medida de la ignorancia relativa. En tercer lugar, admite el dualismo mente-cuerpo y el indeterminismo. Las conjeturas de la inteligencia del científico son genuinas novedades creativas, inherentemente impredecibles y no determinadas por el carácter del medio ambiente físico del científico. La mente pensante no es un mecanismo causal. De modo similar, afirma que los juicios de valor se adhieren a decisiones o propuestas registradas; no están determinados por nuestras preferencias naturales, como sostienen las teorías éticas naturalistas, aunque por su parte, Popper opta por una versión del utilitarismo con características refutatorias que elige como meta de la acción moral la eliminación del sufrimiento humano.

Lo que empezó como una teoría del método científico, usando el concepto de refutación para distinguir la ciencia de la metafísica y para dar una explicación no inductiva del desarrollo del conocimiento, se vuelve así una teoría del conocimiento que rechaza tanto la explicación empirista de los conceptos como el carácter incorregible y sensorial de los elementos de prueba últimos de nuestras creencias. Su insistencia en la actividad de la mente afirma la autonomía de la mente en la adquisición de conocimiento y en la acción moral. Quizá, lo más notable de todo sea la filosofía social que Popper ha presentado en sus libros *La sociedad abierta* (1945) y *La miseria del historicismo* (1957), dos ataques sostenidos al historicismo, a la idea de que el curso de la historia humana está sujeto a leyes de desarrollo estrictas y generales. En el primero de esos libros examina en detalle y de modo fascinante las opiniones de Platón, Hegel y Marx sobre la historia y la sociedad. El otro libro contiene una crítica más sistemática del historicismo. Sostiene que se apoya o bien en una analogía errada entre el procedimiento de la investigación social e histórica que recomienda los métodos de la física, o bien incluso en la creencia de que el método científico no es en absoluto aplicable a los asuntos humanos. Está de acuerdo con la opinión de que la ciencia puede ser aplicada a la realidad humana, y sostiene que la ciencia no proporciona leyes de desarrollo general (la evolución, por ejemplo, no es una ley sino una tendencia) y que una teoría genuinamente científica de la sociedad, siguiendo los métodos usuales, proporcionará información específica sobre las consecuencias involuntarias de las acciones humanas. Pero no puede haber una teoría del proceso histórico que abarque todo porque este proceso está fuertemente influido por el desarrollo del conocimiento humano, y la mente no puede predecir sus propios descubrimientos futuros.

Popper no cree que haya un único método filosófi-

co. Ni el minucioso examen del lenguaje real practicado por Wittgenstein y los filósofos del lenguaje ordinario, ni la construcción de lenguajes lógicamente ideales que llevó a cabo Carnap son adecuados en sí mismos, aunque ambos pueden tener una utilidad auxiliar. Tal como él las ve, la filosofía y la ciencia forman un continuo. La filosofía tiene la misma meta que la ciencia (la interpretación, no del lenguaje, sino del mundo) y debe proceder según el mismo método (el examen crítico de las hipótesis). En particular no puede trazarse en la práctica una rígida línea definitiva entre la ciencia y la metafísica, aunque la refutabilidad las distinga, en principio. Una hipótesis, irrefutable en el momento de su formulación, puede adquirir *status* científico al hacerse susceptible de comprobación a través de los adelantos de la técnica experimental o de modificaciones apropiadas de su contenido. La ciencia, en realidad, comienza con un mito más o menos poético. La diferencia fundamental radica en la actitud articuladamente crítica del científico. La clase de filosofía que le interesa principalmente, la teoría del conocimiento, adquiere su mayor eficacia cuando se inspira en los problemas que surgen de la minuciosa labor de las ciencias, pues cuando se la deja abandonada a sus propios recursos se transforma en academicismo escolástico. Su procedimiento es una combinación de los métodos característicos de todo el pensamiento científico: la observación, el conocimiento histórico que revela todos los antecedentes hasta llegar al estado actual del problema, y el análisis lógico. Su propia teoría va acompañada de una metafísica indeterminista y se prodiga en recomendaciones acerca de la conducta del pensamiento y de los principios de la acción personal y social.* Popper señala su dependencia, en cuanto al estímulo inicial de su pensamiento, de la explicación que da Hume del problema de la inducción, pero su mayor afinidad es con Kant. Sus ideas acerca de la relación entre la ciencia y la metafísica, acerca

de la naturaleza intrínsecamente activa de la mente y la autonomía de los seres humanos, en tanto que agentes racionales, constituyen una poderosa reformulación en términos contemporáneos de temas kantianos.

Los dos primeros libros de Ayer sistematizaron e hicieron notablemente accesibles las principales doctrinas del ala izquierda ortodoxa del análisis tal como habían sido elaboradas progresivamente por Russell, el *Tractatus* y el Círculo de Viena. La tarea de la filosofía, como análisis lógico del discurso, consistía en clasificar las expresiones, distinguir las proposiciones genuinas de las otras, y explicar el significado y la justificación de las proposiciones por medio del análisis reductivo a enunciados básicos acerca de la experiencia inmediata. El principio de verificación fue utilizado para mostrar que las expresiones de valor, las expresiones religiosas y las expresiones metafísicas no eran proposiciones. Las proposiciones genuinas son o bien necesarias o bien contingentes. Si son necesarias entonces son analíticas, verdaderas en virtud de los significados convencionalmente asignados a sus términos. Su dominio incluye la lógica, las matemáticas y el residuo analítico aceptable de la filosofía. Las proposiciones contingentes son o bien informes acerca de la experiencia inmediata, o bien conjuntos que son funciones veritativas de tales informes, analizables a partir de esos informes y deducibles de ellos.

La introducción a la segunda edición de *Lenguaje, verdad y lógica* (1946) revela cierta vacilación acerca de estas posiciones pero no hay un cambio de opinión demasiado grande. Señala sumariamente las principales líneas de la labor filosófica de Ayer desde la guerra. Las dificultades de formulación del instrumento más importante de la cirugía analítica, el principio de verificación, lo llevaron a adoptar una posición más tolerante respecto de las teorías metafísicas. Consideradas ahora en sus méritos individuales,

reinterpretó teorías como la de la sustancia y la de los universales, como análisis lógicos encubiertos, a menudo erróneos, pero no constituidos por palabras vacías. Debilitó también la rigidez de las condiciones que previamente había establecido para un análisis filosófico satisfactorio. Debido a las consecuencias paradójicas que tenía, abandonó el ideal reductivo de las definiciones contextuales, que consiste en traducir enunciados sobre objetos materiales, otras mentes y sucesos pasados, a proposiciones acerca de la experiencia subjetiva presente e inmediata. En particular, desistió del intento de identificar los sucesos pasados con experiencias presentes y futuras, y las otras mentes con ciertas regularidades presentes en mis experiencias. Pueden definirse en función de experiencias pasadas y de experiencias de otros porque éstas no son intrínsecamente inverificables; que yo viva en un tiempo determinado y tenga las experiencias que tengo es sólo un hecho contingente. Ayer no se ha apartado demasiado de su fenomenalismo inicial respecto de los objetos materiales, aunque abandonó ese rótulo. Ha continuado creyendo que los enunciados acerca de objetos materiales pueden reducirse de alguna manera a enunciados lógicamente anteriores acerca de la experiencia sensible, aun cuando éstos no sean estrictamente equivalentes en significado a ningún conjunto especificable de afirmaciones de experiencias. Finalmente, corrigió sustancialmente su primera versión de la teoría emotiva de los valores, admitiendo que los juicios de valor tienen significado y pueden ser articulados lógicamente en razonamientos, pero ha continuado insistiendo en que son autónomos y no deducibles a partir de enunciados fácticos, y en que los últimos principios de los valores no son objetivos sino que dependen de una elección y, por lo tanto, no son ni verdaderos ni falsos.

En *El problema del conocimiento* (1956), se reúnen estas nuevas ideas. Comienza diciendo que el conoci-

miento es la creencia verdadera acompañada de la certeza fundada. No es un estado especial e infalible de la mente. Los problemas de la epistemología surgen de las críticas escépticas a nuestras ideas convencionales acerca de lo que constituye esa certeza fundada. Este planteamiento lo lleva a la teoría general de la naturaleza de los problemas epistemológicos, prefigurada en el proceder filosófico de Wisdom y en la idea de Waismann sobre los estratos del lenguaje [15], pero que Ayer presenta con su lucidez y claridad características. Dice que podemos ordenar nuestras creencias en forma tal que revelen un modelo recurrente en las relaciones lógicas que se mantienen entre pares de clases resultantes. Todos los elementos de prueba que tenemos para las conexiones causales, los objetos materiales, los sucesos del pasado, las experiencias de los otros y las entidades teóricas de la ciencia los proporcionan, respectivamente, las conjunciones particulares, las impresiones sensibles, los sucesos presentes, las palabras y la conducta de los otros, y las entidades observables. Sin embargo, en cada uno de estos casos (y Ayer pudo haber agregado otros, como los valores y las preferencias, lo divino y lo terrestre) hay un vacío lógico entre los elementos de prueba y la conclusión; los hechos de la segunda clase no pueden ser deductivamente inferidos de los elementos de prueba de la primera. En esta reiterada situación, el escéptico niega que tengamos alguna certeza fundada acerca de los hechos de la clase inferida e incluso que podamos otorgar algún significado a las afirmaciones acerca de ellos. Pero hay otras estrategias posibles. Una es negar la dependencia y mantener, con el intuicionismo, que hay algún tipo de acceso directo a los hechos cuestionables. Otro es negar que exista ese vacío; éste es el procedimiento seguido por el reductivismo, que

[15] «Language Strata», en *Logic and Language* (2.ª serie).

sostiene que los enunciados que comprenden las conclusiones pueden ser traducidos a enunciados acerca de los elementos de prueba para ellos disponibles sin que reste nada. En tercer lugar, está el artificio trascendentalista de invocar un principio de inferencia, que debe ser, a la vez, necesario y sintético, para llenar el vacío. La preferencia de Ayer se inclina del lado de lo que parece una versión algo tímida de la última alternativa. Fue caracterizada como «el método del análisis descriptivo» y consiste en admitir tanto la dependencia como el vacío lógico y en salvar el vacío, como él dice, «de una zancada», mostrando que el escepticismo es la otra posibilidad, la única que resta.

La consideración que el libro hace de la percepción, el conocimiento del pasado y la filosofía de la mente, no se limita a este problema central de los elementos de prueba. Ayer defiende la primacía del lenguaje de los datos sensibles contra las objeciones recientes, y sostiene que los enunciados que pertenecen a él son incorregibles, siendo únicamente susceptibles de errores verbales. Su vieja hostilidad al concepto metafísico de sustancia se expresa en el tratamiento que da a la identidad personal, que no hace depender más de la identidad del cuerpo, y también en un ensayo sobre individuos, donde argumenta a favor de la tesis de que una cosa es simplemente la totalidad de sus propiedades, sustentando la posibilidad de un lenguaje en el que toda referencia se realiza mediante predicados. Defendió la conciliación que Hume planteó del determinismo y la responsabilidad, con el argumento de que lo opuesto a la libertad no es la causalidad sino la coacción, y criticó recientemente las dos interpretaciones predominantes de la probabilidad. En su clase inaugural en Londres, *Thinking and Meaning* (1947), propuso una teoría de los procesos intelectuales muy parecida a la de Ryle; en su clase inaugural en Oxford, *Philosophy and Language* (1960), indicó que el objeto de la filo-

sofía no es el lenguaje sino el lenguaje en su relación con los hechos. Continuador de Russell en muchas cosas, Ayer aprendió de Russell la útil lección de que la influencia de las ideas filosóficas puede ampliarse considerablemente a partir del estilo en que éstas se presentan. La gracia y la claridad cartesianas de sus escritos son inimitables.

LA ULTIMA FASE: EL RESURGIMIENTO DEL SISTEMA

Los filósofos de Oxford, en la medida en que han constituido una escuela, se han mantenido juntos más por unidad metodológica que por fidelidad a un cuerpo doctrinario. Algunos de los puntos de controversia dentro del grupo ya han sido mencionados; así, por ejemplo, el problema de la verdad y el *status* de los principios morales últimos, aunque existen muchos otros. Así pues, pocos siguieron enteramente a Ryle en su identificación de la mente con disposiciones de comportamiento o en su tesis de que la noción de dato sensible es lógicamente incoherente. Hasta hace muy poco, ningún filósofo de Oxford, con excepción de Ryle, articuló sus ideas en un sistema abarcador. Ryle no se ha dedicado nunca a presentar sus tesis de un modo sistemático, pero a través de todo su trabajo se encuentra el tema común de su hostilidad a las entidades no concretas: datos sensibles, estados mentales privados, los universales abstractos y las proposiciones de la lógica filosófica. Interpreta cada una de estas sospechosas clases de entidades en términos concretos. Lo que se percibe son objetos materiales públicamente accesibles, la vida mental consiste en disposiciones comportamentales, el pensamiento se expresa a sí mismo a través de la habilidad lingüística y la actividad corporal.

Pero, generalmente, se consideraba que la profunda desconfianza de Austin hacia las fórmulas genera-

les estaba justificada. Su insistencia en la investigación minuciosa de temas particulares y la falta de carga, prejuicios teóricos condujo a una división del trabajo que permite a las más amplias consecuencias de la investigación filosófica ocuparse de sí mismas. Austin siente y comunica su sentimiento de que la labor íntegra de la filosofía necesita hacerse nuevamente desde el comienzo, y de que sólo los rincones más pequeños de un gran territorio han sido alcanzados por el método exacto y paciente que imaginó. En su opinión, todavía es demasiado pronto para extraer conclusiones doctrinarias generales acerca de lo que se ha realizado hasta ahora.

En los últimos años, las restricciones de pureza teórica que él impuso han topado con alguna resistencia. Esto se hizo más evidente en dos libros publicados en 1959, donde se vuelve a la filosofía sistemática. *Individuals* de Strawson es el más acabado y cuidadoso de los dos; *Thought and Action* de Hamsphire es el más abarcador y ambicioso. Ambos consideran que ha llegado el momento de trasrender las investigaciones minuciosas hacia una teorización filosófica más inclusiva. Strawson, caracteriza lo que hace como metafísica descriptiva, que consiste en el intento de explicitar y explicar los rasgos más generales de nuestro sistema conceptual, aquellos que sustentan el abultado núcleo históricamente invariable de nuestro modo de pensar y hablar acerca del mundo. Lo considera como una continuación del trabajo de Aristóteles y de Kant, y lo contrasta con la metafísica revisionista más corriente que se esfuerza por reemplazar nuestro actual sistema de conceptos heredado por un sistema ideal o, al menos, por uno mejorado. Específicamente, su libro es un examen del dominio total de nuestras técnicas de referencia. Dentro del campo general de individuos, o sea de los sujetos lógicos u objetos de referencia, elige los particulares como previos al resto y presupuestos por ellos y, a su vez, dentro del

dominio de los particulares, sostiene que los cuerpos materiales y las personas, que son para él una clase de cuerpos materiales, son básicos. Hampshire concibe la filosofía como una teoría del hombre, cuya tarea es articular los poderes y actividades distintivos del hombre con referencia a los intereses y circunstancias sociales de que surgen. Como estas circunstancias están en constante cambio, la filosofía nunca puede ser completada. Aunque parte, como Strawson, de una explicación del carácter inevitable de cualquier sistema de conceptos que pueda usarse para expresar y comunicar creencias, enfatiza particularmente su dependencia del hecho de que somos seres activos y no contemplativos, y pasa a considerar toda la vida activa del hombre en su acción recíproca con los instrumentos de que dispone para entenderse a sí mismo y al mundo. Desafortunadamente, estos dos notables libros son difíciles de leer. *Individuals* adolece de un exceso de artificiosidad y de una afición por los modos oblicuos de expresión; *Thought and Action* carece de organización interna y otorga una indebida preponderancia a las afirmaciones respecto de los argumentos. Comparables en alcance y ambición al libro de Quine, *Palabra y objeto*, la más importante de las contribuciones norteamericanas recientes a la filosofía, merecen el gran interés y atención que provocaron.

Individuals es, en efecto, un desarrollo completo de la teoría establecida por Strawson en el importante artículo de 1950 sobre la referencia. Allí afirma que los términos singulares o las expresiones de referencia unívoca no pueden ser eliminadas del lenguaje en la forma propuesta por Quine en su generalización de la teoría de las descripciones de Russell. El requerimiento de univocidad sólo puede ser satisfecho por términos demostrativos tales como «este» que sólo se refiere a lo que es corrientemente observado, o por términos que se refieren a entidades localizadas en un único esquema espacio-temporal.

Además, para asegurar un esquema unitario de esta clase, los objetos básicos de referencia deben ser susceptibles de reidentificación. Deben persistir a través del tiempo de modo que los espacios momentáneos de las observaciones singulares puedan ser eslabonados en un espacio permanente. Concluye que los particulares básicos, mediante referencia a los cuales deben introducirse todas las otras clases de particulares, son cuerpos materiales tridimensionales, permanentes y accesibles a la observación. Los estados privados de la mente, las construcciones teóricas y cosas tales como los acontecimientos y los procesos, sólo pueden ser identificados por referencia a cuerpos y personas. Investigaciones extremadamente ingeniosas de un mundo puramente auditivo y de una versión de la teoría de las mónadas de Leibniz, en donde las características espacio-temporales son consideradas como propiedades de objetos, confirman la primacía de los cuerpos mostrando que, en esos mundos, no se pueden satisfacer las condiciones esenciales de la referencia. En un polémico capítulo sobre las personas, Strawson rechaza tanto la teoría cartesiana de la sustancia mental como la tesis de que una persona es un conjunto de experiencias que no pertenecen a ningún sujeto. Pregunta por qué tenemos que adscribir nuestras experiencias a algo en particular, por qué tenemos que adscribirlas a la misma cosa que tiene nuestras características físicas. Replica que sólo puedo llamar mías a algunas experiencias si estoy capacitado para adscribir experiencias a otros, y me diferencio primariamente de los otros como un cuerpo de otro cuerpo. A grandes rasgos, puede decirse que hay dos maneras de adscribir predicados a una persona: introspectivamente y conductísticamente. Para poder aplicarlas debemos entender los dos aspectos de su uso. Considera concebible que las experiencias continúen después de la muerte del cuerpo pero sólo para una persona que ha sido encarnada.

En la segunda parte del libro, se ocupa de la cuestión más general de establecer que los particulares son los sujetos lógicos primarios mostrando la conexión entre la distinción de particulares y universales y la de sujeto y predicado. Desde el punto de vista gramatical, se indica el sujeto como frase sustantiva y el predicado como verbo, y ambas cosas se distinguen categorialmente por que la primera es una instancia de lo último o es caracterizada por ella. Lo que relaciona estas formas de distinguir sujeto y predicado es que ambas atribuyen una completitud al sujeto que no atribuyen al predicado. Explica esta completitud determinando su origen en la presuposición del hecho contingente de que la cosa en cuestión existe y que proviene de la introducción de un particular dentro de una expresión. La introducción de un universal sólo presupone que el término predicativo sea significativo, en otras palabras: la tautología de que algo es una instancia del universal o nada lo es. Aquí aparece una dificultad. La referencia a particulares presupone su existencia, pero los enunciados de existencia sólo tienen su sentido familiar si la idea de la referencia a particulares está ya entendida. En una compleja discusión, Strawson argumenta que esta idea general puede obtenerse a partir de afirmaciones existencialmente no comprometidas que tengan puntos espacio-temorales como sujetos o, más al modo realista, a partir de lo que él llama enunciados locativos como «está lloviendo» o «hay nieve aquí». Estas producirían la idea general de un particular y así darían sentido a las presuposiciones existenciales que subyacen tras la gran masa de nuestras referencias a cosas particulares. Finalmente, Strawson rechaza la tesis nominalista de que los particulares no básicos y los no particulares no existen realmente y deben ser reducidos a sus predecesores ontológicos. Considera esta inclinación como una exageración filosófica de los hechos acerca del orden de la dependencia que ha expuesto.

La teoría del lenguaje y del conocimiento que forma la primera parte del libro de Hampshire *Thought and Action* afirman también la primacía de los objetos materiales y de las personas. No puede haber pensamiento alguno sin lenguaje y es esencial para el lenguaje que el mundo del cual trata pueda ser dividido en cosas continuas que son identificables en diferentes tiempos, y que haya conceptos de las semejanzas entre esas cosas. Estos requisitos fijos son, sin embargo, de una clase estructural y pueden ser satisfechos por muchos sistemas específicos de conceptos diferentes. La posición de Hampshire acerca de la especificación del esqueleto formal fijo es radicalmente convencionalista. No hay un conjunto natural e inmutable de conceptos; aquí tenemos una elección que está determinada por nuestros intereses y éstos siempre varían. El ojo empíricamente inocente es un mito, y los hechos en que dividimos el mundo no pueden ser analizados dentro de un lenguaje natural y universal de impresiones sensibles. Esto lo muestra el hecho de que nuestras clasificaciones empíricas primarias dependen de dos posibles usos y del origen causal de las cosas más bien que de su apariencia. Nuestro contacto perceptual con el mundo es más una cuestión de acción que de contemplación. Percibimos casas porque las empleamos al perseguir fines prácticos, tomamos el sentido del tacto como decisivo respecto de la realidad de las cosas, y somos siempre conscientes de nosotros mismos como poseedores de un cuerpo en un mundo de otros cuerpos más o menos obstructivos. Sabemos de nuestra propia identidad y, más generalmente, logramos tener un sentido del pasaje del tiempo, a partir del fluir de nuestras intenciones. No nos podemos separar, como sujetos cartesianos autónomos que tienen una vida interior privada, de nuestra situación como agentes intencionales corpóreos del mundo. El elemento central de la personalidad no es el intelecto meramente contemplativo sino la volun-

tad. Somos conscientes de nosotros mismos cuando nos damos cuenta de la situación que tenemos en el mundo y de nuestras propias intenciones.

Seguidamente pasa a examinar el concepto de intención. Siempre sabemos qué intentamos hacer y debe ser siempre posible formular nuestras intenciones en palabras aun cuando no lo hagamos así. Lenguaje e intención son mutuamente dependientes. Tenemos dos tipos de conocimiento acerca de nuestras intenciones futuras: el intencional y el predictivo. En el primer caso, decidimos lo que vamos a hacer, en el segundo, lo descubrimos. Las dos clases de conocimiento son mutuamente excluyentes: si yo sé predictivamente qué voy a hacer, no hay lugar para una decisión y, por otra parte, no puedo predecir mis decisiones e intenciones futuras. La naturaleza convencional del lenguaje implica que no hay ninguna división natural de la corriente de la reflexión y la conducta en intenciones y acciones particulares. La interpretación de nuestra vida activa depende del sistema de conceptos de que corrientemente disponemos. Hampshire sostiene que no toda acción está motivada por deseos o dirigida hacia fines deseados.

Considera a continuación el soporte de su teoría de la acción sobre la libertad humana. Cuando concebimos cierta intención al decidir algo, no podemos estar seguros de que haremos lo que intentamos hacer, porque puede ser imposible; pero podemos estar seguros de que intentaremos hacerlo dado que siempre podemos probar. La falta de libertad consiste primariamente en la inefectividad de nuestras intenciones. Cuanto más conozcamos lo que limita su efectividad más posibilidades tenemos de evitarla. En particular, la psicología freudiana es un factor liberador, dado que constituye menos una demostración de nuestra esclavitud respecto de la causalidad que un aumento de nuestra propia autoconciencia y un descubrimiento de fuerzas ocultas a las que, una vez reveladas, podemos enfrentarnos. Una segunda limitación de nues-

tra libertad proviene del dominio de intenciones que se nos presentan. Identificar esos límites por la reflexión es hacerlos susceptibles de alteración. En particular, el dominio de nuestras intenciones está restringido por el carácter de nuestro esquema conceptual normal. Somos más libres cuando éste se modifica, dado que se nos ofrece un dominio mayor de intenciones. Lo fundamental es la manera en que la situación del agente se presenta convencionalmente ante él.

La evaluación es el objeto de la sección final del libro. La idea de bondad es una de las más generales que tenemos. No tiene un contenido fijo, pero es indispensable si ha de haber razones para la acción, y está incluida en los criterios de aplicación de muchos de nuestros conceptos. Los conceptos de moralidad, política, arte, y, sobre todo el concepto mismo de hombre, son esencialmente discutibles, y están permanentemente sujetos a cuestionamiento y revisión. La filosofía, como teoría de los poderes distintivos del hombre, es, por lo tanto, incapaz de ser terminada. Transforma la propia materia de que se ocupa. No describe una naturaleza humana abstracta y eterna sino que proporciona prescripciones razonadas acerca de la clasificación de los poderes, intereses y virtudes típicamente humanos. La moralidad es lo realmente importante para nosotros. La reflexión filosófica evita que se solidifique en costumbre o convención social. Su elemento central es la idea del hombre bueno, y debe ser derivado de una filosofía de la mente. El papel del arte es sorprendernos y turbarnos, romper la atadura de lo familiar. Separarlo de la vida es trivializarlo como mero entretenimiento. No está muy claro cómo cree Hampshire que debe ser especificado el concepto de hombre bueno. Su carácter concreto no es autoevidente ni tampoco tema de una elección completamente libre. Lo que parece sugerir es que el hombre bueno es aquel en quien los poderes humanos distintivos, en particular

la libertad y la autoconciencia, están más desarrollados. Al rechazar el carácter esencialmente social del fin moral en su concentración en el hombre bueno para la exclusión del bien común, parece, quizás inconscientemente, quedar comprometido a tomar al virtuoso de Fausto como el tipo ideal de ser humano.

Los cuatro principales tópicos de Hampshire, el lenguaje, la intención, la libertad y la excelencia, se mueven en un círculo. Cada uno de ellos influye sobre los otros, y considera que la tarea de la filosofía es tanto estudiar como contribuir a la historia de su interacción. Su objeto central es la naturaleza humana que se expresa a sí misma en la activa persecución de intereses en una situación natural y social. Nuestros propósitos y la idea de nuestra situación están determinados por nuestro sistema de conceptos, pero también sirven para determinarlos. *Thought and Action* es el más ambicioso resultado hasta ahora logrado de una preocupación por la parte activa de la naturaleza humana, que ha sido una característica de la labor filosófica más original elaborada en Inglaterra durante los últimos años. Su opinión de que el conocimiento es más una habilidad para hacer algo que un estado pasivo de contemplación está presente, de modo marginal, en el rechazo de Ryle del intelectualismo y en la denuncia de Austin de la «falacia descriptiva» y su consecuente investigación del uso del lenguaje para ejecutar acciones más bien que para registrar neutralmente información. Es central para la teoría de Popper que concibe el pensamiento como materia de conjeturas creativas, racional en la medida en que está acompañado por una determinación para exponer las hipótesis a la comprobación empírica y al proceso social de la crítica, y se encuentra detrás de su oposición al determinismo y de su tesis dualista respecto del hombre y la naturaleza. Gran parte del reciente interés por la acción humana se origina en la discusión, breve pero sugerente, que se halla al final de *Investigaciones filosóficas* de

Wittgenstein, una discusión continuada en *Intention* de Elizabeth Anscombe y sistematizada de manera efectiva en *Free Action* de A. I. Melden. Parecería que estos filósofos tan diferentes estuvieran, todos ellos, contribuyendo al resurgimiento de algo parecido a la forma en que Kant trazaba la más persistente de las distinciones filosóficas, la que distingue entre la naturaleza y la mente. Donde Platón distinguía el orden de las mutables existencias sensibles del reino eterno de las esencias lógicas y Descartes distinguía el mundo público de la materia extensa de los mundos privados de la conciencia y las sensaciones, estos filósofos toman la acción como rasgo distintivo de los seres humanos, con prioridad respecto de la racionalidad y la conciencia y más fundamental que ellas. Los viejos dualismos han sido calurosamente defendidos en la filosofía actual: el de la esencia y la existencia por Frege, Russell y Quine; el de la mente y el cuerpo por Moore, Price y Ayer. Wittgenstein y Ryle han dedicado la mayor parte de sus energías a la crítica de las teorías dualistas. Al hacer esto, han preparado el camino hacia una nueva distinción entre el hombre y la naturaleza, considerando al hombre como un ser corpóreo pero activo en una naturaleza pasiva. Es significativo que los tres filósofos de la acción más importantes, Popper, Strawson y Hampshire, reconozcan todos abiertamente la influencia de Kant.

BIBLIOGRAFIA

(Véanse también las bibliografías de los capítulos sobre Moore, Russell y el positivismo lógico.)

Textos

Austin, J. L., *Philosophical Papers* (Oxford, 1961), ed. por J. O. Urmson y G. J. Warnock.
—, *Sense and Sensibilia* (Oxford, 1962), preparado por G. J. Warnock sobre la base de notas manuscritas.
—, *How to do Things with Words* (Oxford, 1962) [existe ed. cast. de Paidós].
Hare, R. M., *The Language of Morals* (Oxford, 1952) [existe ed. cast. de UNAM].
Hart, H. L. A., «The Ascription of Responsability and Rights», *Aristotelian Society Proceedings*, 1948-1949. Reproducido en *Logic and Language* (primera serie, Oxford, 1951), ed. por A. Flew.
—, «Are there any Natural Rights?», *Philosophical Review*, 1955.
Ryle, G., *The Concept of Mind* (Londres, 1949; Nueva York, 1960, en rústica) [existe ed. cast. de Paidós].
—, «"If", "So" and "Because"», en *Philosophical Analysis* (Ithaca, 1950), ed. por M. Black.
—, *Dilemmas* (Cambridge, 1954).
Strawson, P. F., *Introduction to Logical Theory* (Londres, 1952) [existe ed. cast. de Ed. Nova].
—, *Individuals* (Londres, 1959).
Wisdom, J., *Interpretation and Analysis* (Londres, 1931).
—, *Problems of Mind and Matter* (Cambridge, 1934).
—, *Other Minds* (Oxford, 1952).
—, *Philosophy and Psycho-Analysis* (Oxford, 1953).

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations* (Oxford, Nueva York, 1953).
—, *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Oxford, 1956).
—, *The Blue and Brown Books* (Oxford, 1958) [existe ed. cast. de Tecnos].

Antologías y exposiciones generales

Black, M., ed., *Philosophical Analysis* (Ithaca, 1950).
Flew, A., ed., *Logic and Language* (primera serie, Oxford, 1951).
—, ed., *Logic and Language* (segunda serie, Oxford, 1953).
—, ed., *Essays in Conceptual Analysis* (Londres, 1956).
Lewis, H. D., ed., *Contemporary British Philosophy* (tercera serie, Londres, 1956).
Mace, C. A., ed., *British Philosophy in the Mid-Century* (Londres, 1957).
Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy* (Londres, 1957) [existe ed. cast. de Alianza].
Urmson, J. O., *Philosophical Analysis* (Oxford, 1956).
Warnock, G. J., *English Philosophy since 1900* (Oxford, 1958).